

تيارات فلسفية حديثة

دكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٤

دار المعرفة الجامعية
مطابع سويز - الانوار بركة الاسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

تيارات فلسفية حديثة

تيارات فلسفية حديثة

الدكتور

علي عبد المعطى محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها

كلية الآداب — جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

١٩٨٤

الاهداء

الى استاذى ومعلمى
الاستاذ الدكتور محمد على أبو رمان
اعترافا بفضله ، وإجلالا لعلمه
وامتنانا لعطائه

مقدمة

الفلسفة رواية طويلة ، ذات فصول كثيرة ، يبدأ الفصل الأول منها في بلاد اليونان ، حيث عمل مناخ الحرية السائد ، على ظهور الفلسفة .. حب الحكمة .. في القرن السادس قبل الميلاد ... دون أن تظهر في أى حضارة أخرى وأدت فيها الحرية ، وحبس فيها الفكر .

هناك ظهر طاليس وانكسيمانس وأنكسيماندرس ، وحاولوا تفسير الوجود الخارجى برده الى مبدأ مادى واحد ، وهناك ظهرت الفيثاغورية ومذهبها في العدد والنغم، وعقيدتها في التناسخ ، وهناك ظهرت أفكار التغير والضرورة والثنات والسكون على يد هيراقليطس وبارمنيدس ، وأيد زينون مذهب استاذة بحججه الشهيرة ، وهناك ظهر فلاسفة محاولة التوفيق : امباذوقليس وعناصره الاربعة ، وانكساغوراس وأول حديث عن « العقل » ولوقيوس وديموقريطس وفكرتهما السباقة الرائدة عن النظرية الذرية .

وهناك بدأت مرحلة أخرى ركز فيها الفكر الفلسفى نفسه على الانسان ، فاضحى هذا الاخير مركز الفكر الفلسفى ، ظهر السوفسطائيون وواجههم سقراط ، وقدم أفلاطون فلسفة مثالية متعالية ، وأعقبه أرسطو بفلسفة واقعية جابت كل آفاق التفكير : الطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة والمنطق والسياسة والأخلاق والاقتصاد وعلم تدبير المنزل والشعر بصورة نسقية رائعة ... وأعقب ذلك مدارس ومذاهب اشهرها الأبيقورية والرواقية .

ويبدأ الفصل الثانى بمسألة الصلة بين الفلسفة والدين السماوى : اليهودية والمسيحية والاسلامية ... ووقف الناس من ذلك الموضوع أحد المواقف الثلاثه التالية : إما أن يقبلوا الفلسفة وينكروا الدين ، وإما أن ينكروا الفلسفة ويقبلوا الدين ، وإما أن يحاولوا التوفيق بينهما ، وفي حوار هذا الفصل ظهر فيلون اليهودى ، وأوغسطين وجون سكوت أرينجا وتوما الاكوينى ، والكندى والفارابى

وابن رشد وابن سينا وغيرهم . غير أننا سنقف وقفة خاصة عند العصور الوسطى المسيحية حتى نكوّن منظراً له شأنه وتأثيره في الفصول التالية .

بدأت الفلسفة حييسة للدين وتابعة له عند القديس أوغسطين وتمثل ذلك في دعوته القائلة «امن كي تعقل» ثم تقدمت الفلسفة خطوة نحو التحرر فصارت موازية للدين عند جون سكوت أريجنس القائل «بأن الفلسفة الصحيحة هي الدين الصحيح ، وأن الدين الصحيح هو الفلسفة الصحيحة ، وأن العقل السليم يؤدي إلى الايمان السليم » ، لكن الفلسفة تحررت أكثر عند توما الاكوييني حيث نادى بعكس القديس أوغسطين بأن العقل له الاولوية على الايمان « تعقل كي تؤمن » . وبعد ذلك تحرر العقل نهائياً من سلطة الدين ، وعاد للفلسفة مناخ الحرية الذي سبق وأن ولدت فيه في العصر اليوناني .

يبدأ الفصل الثالث من هذه الرواية بالفلسفة الحديثة حيث نشهد تمهيداً لها في شكل فلاسفة ظهوروا في عصر النهضة وبعده مباشرة : روجر بيكون ، وفرانسيس بيكون وتوماس هوبز لكي تبدأ كما اتفق الجميع بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت .

ويسعدنا سعادة غامرة أن نقدم في كتابنا هذا « التيارات الفلسفية الحديثة » الفصل الثالث من تلك الزاوية الطويلة : رواية الفلسفة . بدأناه بحديث عن الفكر الفلسفي الآلي المادي عند الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز ، ثم اعقبنا ذلك بفصل عن فلسفة الشك واليقين عند الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت وهي في جملتها فلسفة عقلية ، ثم خصصنا الفصل الثالث للفيلسوف الانجليزي جون لوك وفلسفته التجريبية ، وانتقلنا منه الى فيلسوف وحدة الوجود باروخ اسبينوزا ، أما جواتفريد وليم لينتزر فلقد عرضنا فلسفته التي تركز على فكرة « الموناد » بشيء من الاسهاب ، وبيننا انها فلسفة توفيقية جمع فيها لينتزر عقلانية ديكارت الى تجريبية لوك ، ومثالية أفلاطون الى واقعية أرسطو .

ولقد عرضنا في الفصل السادس من هذا الكتاب لفلسفة جورج باركلي التي عرفت باسم « الفلسفة اللامادية » فعرضنا لموقف باركلي من وجود عا² الأجسام ، وموقفه من طبيعة العالم ، والموقف من الأفكار ، ونظريته عن العالم المنظور ، ورأيه في النفس ، والوجود الالهي ، ثم قدمنا نقدا مناسباً لفلسفة باركلي مركزين على وجهة نظر جورج ادوارد مور في هذا الصدد .

أما جان جاك روسو فلقد عقدنا له الفصل السابع لدراسة مذهبه وفلسفته ، بدأنا هذا الفصل بنبرة عن عصره وحياته وملاح شخصيته ، ثم انتقلنا إلى نظريات روسو السياسية والأخلاقية والدينية .

واختتمنا كتابنا هذا بفصل عقدناه للحديث عن سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية ، وهو قد أتى بفلسفة تناهض فلسفة هيغل ، وتركز على الذات المشخصة ، وعلى المفارقة التي تفر من العقل ، وتهرب من المنطق .

ليست هذه كل شخصيات الفلسفة الحديثة ، لكنها أهمها ، أو على الأقل نماذج ممثلة لها ، فنحن نجد هنا من هو آلى الاتجاه « هوبز » ومن هو غائى وروحي الموقف « باركلي » ، كما نجد هنا من هو عقلى الاتجاه « ديكارت » ومن هو تجريبى المذهب « جون لوك » . كما نجد من ينادى بوحدة وجود لا تقبل أى فردية أو تشخيص « اسبينوزا » ومن ينادى بالذاتية والفردية المشخصة « كيركجارد » . كما نجد من ينادى بالحرية والتعاقد والإرادة العامة « جان جاك روسو » ومن ينادى بالضرورة والحتمية « اسبينوزا » .

واخيرا نجد من ينادى باتجاه واحد محدد (هوبز ، ديكارت ، لوك) ، ومن ينادى بالتوفيقية « لينتتر » . غير أن ذلك لا يعنى عدم وجود فلاسفة آخرين يمثلون نماذج مباينة عن تلك التى ذكرناها آنفا ، أو كانت لهم تأثيراتهم الكبيرة على مسار التراث الفلسفى نخص منهم هيوم وكانط وهيغل ونييتشة

وغيره ، مما لا يحتمل الكتاب بشكله وحجمه الحال أن يتحمله . لذا فنحن
نأمل أن نخصص فصولاً أخرى لتلك التيارات الحديثة أو تحديد جزء خاص ٣
في المستقبل بإذن الله

آمل أن يحقق هذا الكتاب الهدف المرجو منه ، والله ولي التوفيق

دكتور على عبد المعطى محمد
استاذ الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب — جامعة الاسكندرية

تحريراً في ١٨/١١/١٩٨٣

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
المقدمة	ز
محتويات الكتاب	ك

الفصل الأول

توماس هوبز

أولا :	فكره وفلسفته	٣
	الاتجاه المادى عند هوبز	٤
	المعرفة لإحساس	٥
ثانيا :	الفكر الفلسفى السياسى عند هوبز	٩

الفصل الثانى

رينيه ديكارت

أولا :	ديكارت عصره وحياته ومؤلفاته ومنهجه	٢٩
	أ — عصره	٢٩
	ب — حياته	٣١
	ج — مؤلفاته	٣٥
	د — منهجه	٣٦

ثانيا :	النسق الفلسفى الديكارتي	٤٣
	أ — الشك المنهجي عند ديكارت	٤٣
	ب — من الشك الى اليقين الأول	٥٠
	ج — اليقين الثانى : اثبات وجود الله	٥٩

٦٥	د - اليقين الثالث : العالم كامتداد هندسى
٦٩	هـ - الحتمية فى المجال الطبيعى

٧٣	ثالثا : مشكلة الجوهر عند ديكارت
٧٨	أولا : الجوهر الالهى
٨٠	ثانيا : الجوهر الروحى
٨٣	ثالثا : الجوهر المادى

الفصل الثالث

جون لوك

٨٩	أولا : جون لوك : حياته ومؤلفاته وفلسفته
٨٩	١ - حياته وشخصيته
٩٠	٢ - مؤلفاته
٩١	٣ - فلسفته
١٠٣	ثانيا : فلسفته ومشكلة الجوهر
١٠٦	١ - الجوهر بصفة عامة
١١٠	٢ - الجواهر الجزئية
١١٩	٣ تعليق ونقد
١٢٣	ثالثا الفكر الفلسفى السياسى عند لوك
١٤١	رابعا : الاخلاق عند لوك
١٤٥	خامسا : فلسفة لوك التربوية

الفصل الرابع باروخ اسينوزا

- أولا : حياته ومؤلفاته ١٦١
- ثانيا : مشكلة الجوهر عند اسينوزا ١٦٥
- ثالثا : الحرية الالهية والحرية الانسانية ١٨٤
- ١ - تقديم ١٨٤
- ٢ - الحرية الالهية ١٩٢
- ٣ - الحرية الانسانية ٢٠٣
- رابعا : فلسفة السياسة عند اسينوزا ٢١١

الفصل الخامس لينتر

- أولا : عصره وحياته ومؤلفاته ٢٢٣
- ثانيا : الموناد : طبيعته وطوائفه ٢٤٩
- الكلمة ومعناها ٢٥٢
- الموناد وطبيعته ٢٥٤
- طوائف المونادات ٢٦٢
- المذهب الحيوي عند لينتر ٢٦٥
- ثالثا : الموناد والمنطق ٢٧١

٢٧٣	القضية التحليلية
٢٨٠	الهجاء العام
٢٩٥٠	رابعاً : الموناد والفيزيقا
٣١٢	العالم عند ليبنتز
٣٢٢	الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن
٣٣٠	خلاصة موقف ليبنتز عن العالم والطبيعة
٣٣٣	خامساً : الموناد ونظرية المعرفة
٣٤٨	لوك وليبنتز ونظرية المعرفة
٣٥٠	ديكارت وليبنتز ونظرية المعرفة
٣٥٢	الادراكات المتناهية الصغر
٣٥٣	نتائج نظرية المعرفة عند ليبنتز
٣٥٩	سادساً : الموناد والميتافيزيقا
٣٦١	الله كموناد أعظم
٣٦٢	البرهنة على وجود الله
٣٦٧	مدنية الله أو مدنية النفوس الناطقة
٣٧٣	الارادة والحرية والخيرية في ليبنتز
٣٧٧	سابعاً . تعليق وتقييم

الفصل السادس

جورج باركلي

٣٩٥	١ - الفلسفة اللامادية عند باركلي
٣٩٦	أولاً : موقف باركلي من وجود عالم الأجسام

٣٩٩	ثانيا : موقف باركلي من طبيعة العالم
٤٠٢	ثالثا : الموقف من الأفكار
٤٠٤	رابعا : نظرية باركلي للعالم المتطور
٤٠٨	خامسا : النفس عند باركلي
٤٠٨	سادسا : الله عند باركلي

٢ - النقد الموجه لفلسفة باركلي ٤١٣

الفصل السابع جان جاك روسو

٤٢٥	أولا : عصره وحياته وملاح شخصيته
٤٢٦	أ - عصره وحياته
٤٢٩	ب - روسو الانسان
٤٣٣	ثانيا : نظرية روسو السياسية والاخلاقية والدينية
٤٣٦	١ - حالة الطبيعة
٤٤٤	٢ - العقد الاجتماعي
٤٤٩	٣ - السيادة والقانون
٤٥٢	٤ - الحكومة عند روسو
٤٥٥	٥ - الدين عند روسو
٤٥٩	٦ - مكانة روسو السياسية

الفصل الثامن سورين كيركجارد

٤٦٣	١ - حياته ومؤلفاته في تاريخ الفكر الوجودي
-----	---

٤٦٥	أ — حياته ومؤلفاته
٤٩٠	ب — موضع كيركجارد من تاريخ الفكر الوجودى
٥١٣	٢ --- موقفه من الفلسفة والايمان المسيحى
٥١٥	أ — تقديم
٥١٦	ب — نسق هيكل الفكرى المجرد
٥٣٠	ج — هجوم كيركجارد على النسق الهيكلى
٥٣٣	د — التعارض بين الفلسفة والايمان المسيحى
٥٤١	٣ - المفارقة المطلقة
٥٤٣	أ — تقديم
٥٤٤	ب — تحليل المفارقة تحليلا عينيا
٥٥١	ج — دور العقل وحدوده فى ضوء المفارقة

الفصل الأول

توماس هوبز

أولا

فكره وفلسفته

(١٦٧٩ - ١٥٨٨)

يحتل الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز مكانة خاصة بين الفلاسفة الانجليز ، فهو يتوسط فرانسيس بيكون وجون لوك ، وهو يتجه مثلهما اتجاها ماديا ، وله فكره السياسى الخاص بعكس الأول وضد الثانى . ومن أشهر كتبه كتاب التين The Leviathan .

ولقد تكاتف باعثنان على إثارة النزعة الفلسفية عنده :

الأول : اعجابه بالهندسة الاقليدية ، وبالنسق الاستنباطى المحكم الذى يربط بين تعريفاتها ومصادراتها ونظرياتها ولقد تأدى به اعجابه هذا الى تأكيده بأن كل استدلال إنما يمكن البرهنة عليه رياضيا بواسطة المنهج الاستنباطى^١ .

• المنهج الاستنباطى Deductive method هو منهج خاص بالعلوم الرياضية تنتقل فيه من مسلمات أو أصول موضوعة أو مصادرات وتعريفات إلى قضايا مشتقة أو مستنبطة مبرهن على صحتها عقليا فقط وكل ذلك خلال ترتيب محكم وبدون أية قفزات بمعنى أن اللاحق يعتمد دائما على السابق فى تسلسل دقيق . وكل قضية مستنبطة يكون لها ترتيبها المعين الذى لا تفقده أبدا . انظر فى هذا للمؤلف

١ - المنطق ومناهج البحث فى العلوم الرياضية والطبيعية .

٢ - أسس المنطق الرياضى وتطوره .

وانظر أيضا :

1 - Carnap , R. : introduction to symbolic logic and its applications , New york (1758)

2 - Church, A. : introduction to mathematical logic , New york 1956 .

3 - Cohen & Nagel : introduction to logic and seintific Method, New york 1942 .

الثاني : تأثره بكلمة « احساس Sensation » ولقد أدى تعمقه في هذه الكلمة الى تأسيس فلسفته المادية التي ترد كل شيء الى المادة والحركة بواسطة معرفة الارتباط العلّي بين الحادثات .

الاتجاه المادى عند هوبز :

يعد هوبز أول بل أعظم الفلاسفة الماديين في عصورنا الحديثة فهو يرى أن « المادة هي كل ما يوجد، وأن الحركة هي أساس كل تغير » وهو بهذا القول ينتمى إلى نفس السلسلة التي ضمت كوبرنيقوس وجاليليو وهارقي وغيرهم من مؤسسي العلم الفيزيقي الحديث في جانبه النظرية والامبيريقى . ولقد عرف هوبز الفلسفة بأنها المعرفة بالعلوم الناجمة عن العلل ، والمعرفة بالعلل عن طريق معرفة معلولاتها .. العملية الأولى تدعى استنباطا ، والثانية ليست على نفس درجة اليقين ولا تؤدي إلا إلى الاحتمال^١ .

• الاستقراء induction عكس الاستنباط Deduction فيينا نبدأ بالجزئيات المعلومة صعودا منها إلى المبادئ التى تضم تلك الجزئيات وغيرها فيما يشابهها ، نبدأ بالكليات أو المبادئ فى الاستنباط نزولا منها إلى الجزئيات . ارجع فى ذلك الى :

١ - المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية للمؤلف .

2 - Hibben, j. : inductive logic, Edinburgh 1896 .

3 - Fowler , Th. : inductive logic : Oxford 1892 .

4 - Duls . H. H. , Rational induction - Chigaco 1930 .

... نظرا لأن الاستقراء يعتمد على جزئيات قليلة يعمم منها قانونا عاما ، فإن مثل تلك القوانين تكون فى الغالب احتمالية وليست يقينية كما هو الحال فى الاستنباط . انظر فى ذلك :

1 . Keynes , j . M .: A treatise of probability, London 1921

2 - Kneale , W. : probablility and induction , oxford 1949

3 - Ritchie , A.'D. : induction and probiblity, Mind 35, 1935 .

4 - Venn , j . : The logic of chance , London 1966 .

ويرى هوبز أنه بما أن لكل معلولة علة ، ولكل علة علة أخرى أسبق منها ، ولما كان من المجال التسلسل إلى ما لا نهاية فيجب أن نتوقف عن علة أولى نهائية وهي الله* ومع ذلك فالاستدلال الفلسفى لا يغيرنا عن الله الا قليلا ، ذلك الاله الذى تختص الدائرة اللاهوتية بالبحث فيه . وهى دائر مختلفة تماما عن دائرة الفلسفة التى تبحث أصلا فى المادة والحركة .

ولا ترجع أهمية هوبز إلى كونه عالما طبيعيا أو عالما رياضيا ، فلقد اقتصر دوره على إدراك التصورات العلمية التى يتوصل اليها كبار علماء الطبيعة ، كما أنه لم يقدم أى افكار ابداعية فى مجال الرياضيات . أن اهميته ترجع فقط إلى محاولته بناء نظرية نسقية فلسفية للعالم ككل بدءا من المادة والحركة . فالمادة والحركة هما الأساس الأول الذى تنبع منه كل الأشياء وما سائر العمليات الأخرى الا مجرد اشتقاق منهما والعمليات العقلية والنفسية والشعورية ليست استثناءا من هذا الطريق .

المعرفة إحساس :

تنبع المعرفة الانسانية كلها عند هوبز من الاحساسات Sensations ، فلا يوجد تصور فى العقل البشرى إلا وهو آت كليا أو جزئيا من الأعضاء الحسية . وكل معرفة أخرى ليست إلا إشتقاقا من تلك المعرفة الحسية الاصلية . ويرى هوبز أن علة أى إحساس تتمثل فى ضغط الموضوع الخارجى على العضو الحاس

« يذكرونا هذا بالدليل الأرسطى الشهير بالحرك الأول ، وفحواه أن كل متحرك يتحرك بواسطة محرك ، وهذا الأخير يتحرك بدوره بواسطة محرك ثان ، والآخر يتحرك بواسطة محرك ثالث ، ولا يمكن أن نتسلسل فى سلسلة الحركات هذه إلى ما لا نهاية ، فيجب أن نقف عند محرك أول يحرك العالم لكنه لا يتحرك وهذا المحرك الأول هو الله .

سواء بطريق مباشر كاللمس والذوق أو بتوسط مثل الرؤية والسمع والشم* وأن مثل هذا الضغط على الأعضاء الحسية يسبب حركات في الدماغ فتدرك لونا أو صوتا أو حرارة ... الخ . وعلى هذا النحو نحن نقول إن الاحساس نتاج حركات الدماغ ، وأن الأخيرة نجمت عن ضغط موضوعات خارجية على أعضاء الحس .

وها هنا يكون هوبز قد أرهص بفكرة سيقوها السلوكيون من بعد بحوالى ثلاثة قرون وهى تلك التى تقرر بأن العمليات العقلية يمكن ردها الى الدوافع والاستجابات . فاللون والصوت والذوق وغيرها ليست الا مشاعر أو معانى أو خيالات فينا نجمت عن دماغنا فى استجابته لمثيرات الموضوعات الخارجية المادية ، تلك الكيفيات ليست الا ما نسميه بالكيفيات الثانوية التى تقابل الكيفيات الأولية الحالية فى باطن الشئ الفيزيقي .

لقد كان هوبز غامضا بخصوص الطبيعة الحقيقية للكيفيات الثانوية ، فهو كمفكر مادي كان يجب عليه أن يصير — وهو قد حاول ذلك عدة مرات، — على أن الكيفيات الثانوية ليست إلا حركات فيزيقية في الدماغ . إلا أنه حينما أطلق على تلك الكيفيات أنها مشاعر أو معانى أو خيالات فإنه كان يبدو مبتعدا عن تصورهما كحركات حقيقية بالمرّة ، ذلك أن تلك الكيفيات إذا لم تكن حركات فإن هذا يعنى وجود شئ — على الأقل فى الخيال البشرى — ليس مادة أو حركة ، ومن ثم لا يكون مفكرا ماديا بالمعنى الدقيق لكلمة مادية .

ويذهب هوبز أيضا واتساقا مع ماديته الى أن الخيال Imagination إحساس خافت أو متهافت وأنه ليس بقوة وحيوية الاحساس . وكأنه يؤلف بين أشياء لا

« يتابع هوبز هنا أرسطو متابعة تماما ، فلقد ذهب أرسطو من قبل إلى أن الابصار لا يتم الا مع وجود الضوء ، وأن السمع لا يتم بدون متوسط ينتقل فيه الصوت إلى الأذن ، و أن الشم يحصل أيضا بالمتوسط وهو الهواء أو الماء . أما اللمس والذوق فهما يعلنان مباشرة وبدون توسط أى يعلنان بالتماس بين العضو الحاس والشئ المحسوس مباشرة . انظر فى ذلك :

تاريخ الفكر الفلسفي : ارسطو والمدارس المتأخرة للكثير محمد على أبو ريان .

تتألف على هذا النحو في الواقع* كفكرة الحصان المجنح مثلا . ويرى أيضا أن الذاكرة احساس متقدم فقد حيويته بسبب عنصر الزمان . وأن الأحلام والرؤى ليست الا خلطا من عمل الخيلة التي تستند الى الذاكرة وأن القوى الغيبية كالجن والشياطين وغيرها ليست الا نتاج اضطرابات عضوية داخلية تحدث في الدماغ والأعصاب . كما يرى أن ما نسميه بتداعي المعاني Association of ideas إنما يرجع إلى حركات في الدماغ وأن تلك الحركات تكون غير موجهة وبدون خطة .

إن كل حادثة عقلية ليست الا حركات في الدماغ . بل إن المشاعر والارادات ما هي الا حركات مادية أيضا . وهناك حسب رأى هوبز نوعان من الحركة :

الأول - حيوى : كالدورة الدموية والتنفس ... الخ

• حديث هوبز أيضا يذكرنا بما ذكره أرسطو من قبل ، وإن كان الأخير أكثر دقة ووضحا من هوبز ، ذلك أن أرسطو ميز التخيل والاحساس على النحو التالى :

١ - الاحساس لا يوجد بالفعل بدون المحسوس ، أما التخيل فقد توجد الصورة الخيالية في غيبية الاحساس أو المحسوس .

٢ - الاحساس حاضرا دائما في الكائن الحساس سواء كان الحضور بالقوة أو الفعل ، أما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

٣ - التخيل خاص بالانسان وبعض الحيوان أما الاحساس فهو خاص بالانسان والحيوان جميعا .

٤ - الصورة الخيالية قد تكون تأليفا أو تركيبا بين عناصر لا تتركب على النحو الذى توجد عليه في الطبيعة أما الاحساس فيوجد مطابقة بين الحس والمحسوس

٥ - يفرض المحسوس نفسه على الحس أو يضغط عليه ، ومن ثم فالموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، أما في التخيل فإن هذه العملية متعلقة بارادتنا ، فنحن نتخيل في الوقت الذى نريد ، وكذلك، تتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات .

انظر في ذلك د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : أرسطو والمدارس المتأخرة ص ١٥١ .

الثانى — إرادى : كإرادة أن تذهب أو تتحدث أو تتحرك هنا أو هناك الخ

ويرى هوبز فى هذا الصدد أن الخيال هو أول بداية داخلية لكل حركة ارادية . وأن هذه الحركة الارادية يمكن إدراكها وملاحظتها خارجيا .

أما عن الحب والكراهية فيذهب هوبز إلى أن الحب هو الرغبة وأن الكراهية تعنى اللارغبة ، وأن الرغبة خير والارغبة شر ، وأن الرغبة اذا تحققت حدثت السعادة وإذا لم تتحقق كان الشقاء . وهوبز يذكرنا هنا بمذهب اللذة الذى يرى السعادة فى تحقيق الكثرة والابتعاد عن الألم .

خلاصة القول ان المادة والحركة هما أساس كل شىء ، وعنهما تصدر الأشياء جميعها ، وأن كل الظواهر مادية كانت أو نفسية أو عقلية إنما يمكن ردها فى نهاية المطاف إلى المادة والحركة ، فهوبز فليسوف مادى صرف .

الفكر الفلسفى السياسى عند هوبز

اتسمت فلسفة هوبز كما رأينا بالطابع المادى الميكانيكى ، فانعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسى ونظريته الاخلاقية ، وكانت الهندسة هوايته ، شدة إلمها منهجها الدقيق ، الذى يعتمد على فكرة النسق الاستنباطى Deductive System ، ذلك النسق الذى يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضاياه ونظرياته بحيث يمكن رد كل نظرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات ، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماما على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الاستنباطى حداً جعله (يعتقد أن فى الامكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسى الاستنباطى⁽¹⁾ .

ولقد إتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطى فى كتابه « التنين » أعظم كتبه بوجه عام ، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسى على وجه خاص ، فعلى غرار النسق الاستنباطى أقام هوبز كتابه التنين ، فقسمه إلى قسمين : الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبدهييات تحدد بكل دقة كل التصورات التى سيتعرض لها ، والثانى — عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارئ مباشرة على الوصول إلى النتائج التى يتوخاها هوبز⁽²⁾ وهو فى سبيل إقامة نظريته السياسية على هذا النحو الاستنباطى لم يحفل كثيرا بأحكام الفلاسفة ، ولا بمسار التاريخ الانسانى .

(1) Maxey , Political philosophies . p. 219 .

(2) Dunning : Political theories Book 11 p. 205 .

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعا لادماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة ، فالمعرفة في شتى أجزائها كل واحد متكامل . ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء : أولا يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحركته ، وثانيا يتعلق بالناحية السيكلولوجية المميزة للكائنات البشرية ، أما ثالثها وآخرها فيتعلق بالجسم الصناعي الذى ندعوه باسم المجتمع أو الدولة . ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هى الحقيقة المتغلغة تماما فى الطبيعة ، فإذا ما انتقلنا إلى الإنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الاحساس والشعور والفكر ما هو إلا أسلوب من الحركة ، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو الذى يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجى . والحاكم بالنسبة لرعاياه هو كمركز الدماغ بالنسبة للإنسان وهو الذى يضع القوانين ، ويوجه رعاياه ، ويصبرهم بما يحقق لهم سلمهم وأمنهم .

ومعنى هذا أن السياسة تركز على علم النفس كما تأخذ فى اعتبارها العلوم الطبيعية الدقيقة . فالسياسة تركز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الإنسان ، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل ، كما أن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء للحاكم الذى يحقق لهم أمنهم وسلمهم . كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقوة والحركة ، وقد استعار هوبز هذه المفاهيم وادخلها فى مذهبه السياسى كما سيتضح ذلك فيما بعد .

لم يهتم هوبز وهو يصور حال الطبيعة الأولى للإنسان The state of nature بأن يبين مجريات الأمور التاريخية ... لقد ركز فقط على الاستنباط العقلى الذى أخذ فكرته من الهندسة الاقليدية . ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن طريق الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله « والأفعال الإنسانية تشير إلى قوة

ديناميكية دائمة من الرغبة التي لا تتوقف إلا عند الموت»^(١) .

ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد في تحقيق رغباته ، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقاً للتكوين البدني ، والمستوى الثقافي والخبرة . ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم . ولكن المساواة لا تكون تامة ، حيث أن الأقوياء بدناً ، والأذكىاء عقلاً يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات ، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليل الحيلة والذكاء إلا القليل . وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس في حال الطبيعة امتازوا بالمساواة ، أي أن كل إنسان كان مساوياً لكل إنسان آخر^(٢) .

ولقد نتجت حالة النضال تلك في سبيل البقاء ، والمحافظة على الذات ، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هي :

- ١ - المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل تحقيق الرغبات .
- ٢ - الخوف الدائم ، والاحساس المستمر بالخطر ، والريبة والشك ، مما يفوق الانسان قوة أو ذكاء .
- ٣ . اشتهاؤ الانسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً .

يقول هوبز « لقد كانت العلاقات في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد »^(٣) . وأن هذا

(1) Hobbes : The Leviathan . ch Xi,

(2) Dunning : Political theories Book 11 p. 209 .

(3) Hoobes : The leviathan . Ch Xiii .

يؤدى حتما إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all - against all ما دام كل إنسان عدو كل إنسان آخر ، لا يبقى إلا مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب . ولقد امتازت حياة الانسان أيضا في تلك الحال الطبيعية بأنها كانت منعزلة ، وفقيرة ، وقذرة ، ووحشية ، وقصيرة « ، فأصبح الانسان ذئب الانسان . يقول رايت « في حالة الفطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسى ، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته ، ويتجه نحو تحقيق لذاته ، على نحو أنانى ، لكى ينجى مالا ومجدا ، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه ، ولم تكن ثمة قيم أو مثل . لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحق فى الحصول على ما ينبغى ، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع ، والنتيجة التى لا يمكن تجاهلها هى حالة حرب الجميع ضد الجميع ، ولم يكن أمام الانسان إلا أن يجارب باستمرار أو يمحك خائفا من هجوم الآخرين عليه »⁽²⁾

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التى كان عليها الانسان الأولى الخصائص التالية :

١ - لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ ، لقد كان الانسان مدفوعا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه ، ولم يكن فى الامكان أن نقيس بمقياس ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقية ، لأن ذلك المقياس لم يكن قد وجد بعد .

٢ - لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم ، فما دام القانون لم يوجد بعد ، فلا يمكن أن توجد العدالة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الانسان وملكاته مثل الاحساس والانفعال ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد فى الفرد . وإنما توجد العدالة متى ارتبط الانسان بالآخرين عن طريق الدولة المشرعة للقانون .

(2) Wright : A history of modern philosophy p. 63 .

٣ - لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فرداً واحداً لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات ، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها^(١) .

لقد تميزت علاقات الانسان بالانسان بالريبة والشك وتوقع الحرب في كل وقت . يقول هوبز « حينما يقوم الانسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه ، ويطلب حسن المصاحبة ، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب ، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه ، انظر كيف يكون رأيه في الانسان الآخر حينما يوصد أبوابه وانظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه ... ألا يشهد هذا على إتهام الانسانية بالافعال ، تماما كما اتهمتها أنا بالكلمات »^(٢) .

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى ، وهكذا رسم صورة الانسان الاول... لقد كان؛ حال الطبيعة حال طمع وأنانية وحرب ، وكان الانسان منبع كل الشرور والآثام ... كان يصوب سلاحه باستمرار تجاه الآخرين ، وكانت عيونه لا تفارق مراقبة الآخرين ، وكان قلبه مفعما بالخوف والشك والريبة . وباختصار لقد كان ذئبا يعيش في جماعة من الذئاب .

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية natural rights وبين القانون الطبيعي natural law ، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الانسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود ، وهو غير مقيد بقيود خارجية بينما يشير القانون الطبيعي إلى ما هو أعمق من تلك الحرية ، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تعوق أى فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء .

(1) Dunning : Political theory Book 11 . p. 271 .

(2) Hobbes : The Leviathan . Ch Xiii .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الانسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أيا ما كانت ، فإنه يكون مضطرا بواسطة القانون الطبيعي أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته . إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الانسان لا بد وأن تنتهى بحالة الحرب ، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكى يجعل حياة الانسان آمنة مطمئنة .

ولقد نتج عن هذا التصور الذى أتى به هوبز عن القانون الطبيعي مايلي :

١ - إن القانون الطبيعي ، ما دام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر .

٢ - ولكى يتم هذا يجب أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية الممنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع مع الجميع .

٣ - يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا عليه واتفقوا عليه .

ويرى هوبز أن الناس سثموا حال القتال الطبيعي وأدركون أن الحرب أسوء الشرور ، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك كل الحقوق ، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن وبذلك غدت الحياة في المجتمع خيرا ، على الرغم من أن الانسان يخسر فيها استقلاله ، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال ، يكسب الأمن والطمأنينة ، والأمن خير لانه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة ، حال الحرب ، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة .

إن الدولة تأتي الى الوجود بطريقتين : الأولى بواسطة المؤسسات التي يتحد بواسطتها الناس من تلقاء ذاتهم . والثاني بواسطة حق التملك ، حينما يكون الباعث للوحدة آتيا من قوة عظمى تتمثل في بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع . وكل من هذين الطريقتين يحملان في صميمهما معنى التعاقد ، على الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعي الحقيقي⁽¹⁾ .

والدولة كالفرد تبغى الأمن والطمأنينة ، وتنأى عن الحرب ، ولكن الباعث الاجتماعي الذي أعتبره الفلاسفة الآخرون على أنه العلة الأولى للدولة ليس هو الباعث الأوحد ، ذلك أن العقل يرى أن الباعث الاجتماعي يرتبط برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرى أيضا أن القوة العظمى تحمي فرد كل من أفراد المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام . هذه القوة العظمى التي تمثل عنصر السيادة في المجتمع تنشأ عن طريق تخلي كل الأفراد لها إرادتهم وعن حقوقهم .

يقول هوبز « إننا نقرر أن قيام الدولة يتم حين توافق وتتعاقد الأغلبية ، أو كل فرد مع كل فرد آخر ، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أو لهيئة ، في

(1) Dunning : Political theories . Book II. p. 277 .

مقابل منحهم السلام والحماية»⁽¹⁾ . وها هنا يقول كل فرد لكل فرد اخر
« لقد اعطيت السلطة ، وتنازلت عن حقى فى حكم نفسى الى ذلك الشخص
أو لتلك الهيئة ، على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذى يخصك ، والسلطة
فى كل فعل يقوم به »⁽²⁾ .

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته ، وعن حقه فى حكم ذاته ، إلى ذلك
الشخص الذى اختاروه لكى يمثلهم جميعا ، تكونت الوحدة الحقيقية أو
الدولة ، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد ، أو
تنصهر فيها الارادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة وقوة عظمى هى إرادة
وقوة الحاكم . يقول رايت « لما كان الانسان يبغي الأمن والسلام ، وينزع إلى
الهروب من الخوف والبؤس . فإنه نتج عن هذا أن كَوّن الناس تنظيما يقوم على
الاتفاق بينهم بأن يتخلوا عن إرادتهم وحقوقهم لارادة الحاكم »⁽³⁾ .

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقد الاجتماعى Social
contract التى يمكن تلخيصها بالقول بوجود إتفاق تواضع عليه الناس بتركيز
السلطة فى يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك
من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدنى المنظم . ويصف هوبز العقد الاجتماعى
بأنه تعاقد واتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون
لحاكم .

وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لاتحدّها حدود أو قيود ، إذ أن الأفراد
تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعى عما كان لهم من حريات وحقوق فى حال الطبيعة

(1) Hoobes : The Leviathan Ch Xviii .

(2) Ibid : Ch Xvii .

(3) Wright : Ahistory of Modern philosophy . p. 64 .

وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلا كاملا وغير مشروط ، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد ، ومعنى هذا أن الانسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الانسان بشيء لأنه لم يكن طرفا في العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفا في العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه احتفظ بهما ، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء .

وليس لدى الانسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة . ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملا معترفا به ومن ثم توجد الدولة ، أو لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى .

ولهذا العقد الاجتماعى الملامح الآتية :

١ - أن المشتركين في هذا العقد هم الأفراد ، وليست الجماعات من أى نوع ، وليس الناس بالمعنى العام الغامض ، وليست أية سيادة كائنة ما كانت ... إن الأفراد - وهم متساوون في الحقوق العينية - يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أو لا تكون مشتركة في هذا التعاقد .

٢ - يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التى عينت السلطة يكون مادة رئيسية في ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية ، بل للحاكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لا شرعية .

٣ - إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الأمن الداخلى ، ومقاومة الخطر الخارجى

مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي في الوجود الدائم للدولة^(١) .

ويرى هوبز « أن الدولة التي تأتي عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التي تأتي عن طريق المؤسسات » فهما يقومان معا على عامل الخوف ، ولكن الخوف في الأولى يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينما يكون في الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض^(٢) . كما أن علاقة السيادة برعاياها واحدة في النوعين .

يقول Maxey معقبا على فكرة العقد الاجتماعي « إن المجتمع السياسي تنظيم يقوم على فكرة العقد الاجتماعي ، الذي يضطر الناس إلى الموافقة عليه لكي يهربوا من حالة الحرب والبؤس ، والحاكم ليس مشتركا في هذا في العقد ، ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر المشتركين في العقد على تحقيق مواده ... وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية^(٣) » .

ولقد استعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة ولمفهوم الحرية في ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما ينتج عنها من قيام العقد الاجتماعي ، فقرر أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تملك سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية له أو لها في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . وينتج عن هذا ما يلي :

(1) Dunning , Political theories. Book II . p. 279 .

(2) Hoobes : The Leviathan Ch XX .

(3) Maxey : Political philosophies . p. 220 .

١ - كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل . أيا ما كان من قيمة هذا الفعل . ويُقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقا مع إرادة الله ، فإن يكون غير عادل إذا خرج على السيادة .

٢ - ولما كان العقد الاجتماعى بمثابة إتفاق بين الأغلبية تنازلت فه هذه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك فى ذلك العقد ، يخلق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هى ، ومن ثم فينتج أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللا عدل يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ - إن الاقلية التى لم توافق على إنتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية وإلا فمن العدل إقامة الحرب عليها ، لأنها بعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التى تبيح حرب الجميع ضد الجميع .

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة ، ولا يجوز الاعتراض عليها ، أو سحب الثقة منها ، أو عدم إطاعتها من قبل أى فرد ، وهى تدعم ذاتها بقسوة رهيبية ، وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها فى السلام والأمن والابتعاد عن شروء الحالة الطبيعية^(١) ويمكن حصر الوظائف النوعية التى تستطيع أن تصل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلى :

- ١ - ممارسة الحكم ابتداء من نظريات ومذاهب فكرية .
- ٢ - تأمين ممتلكات الأفراد ، وحفظها من إغتصاب الآخرين .
- ٣ - الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء .
- ٤ - إعلان الحرب والسلم مع الدول الأخرى .
- ٥ - ممارسة السلطة فى كل ما يتعلق بالدولة من إقتصاد وثقافة وتشريع

(1) Dunning : Political theories. Book II p. 263 .

وشرف ومنح المكافآت .

أما الحرية Liberty فهي تعنى غياب المعوقات الخارجية التى تعوق الحركة وفى نطاق الدائرة الانسانية تعنى الحرية غياب المعوقات التى تعوق الفعل الانسانى الصادر عن الإرادة . ولكن الانسان بتخليه طوعية عن إرادته للقوة العظمى أو السيادة فإن حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التى وضعتها تلك السيادة .

الحرية الفردية إذن ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يعوق هذا القانون الحريه التلقائية الطبيعية التى ترجع بالانسان الى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحضرة ، تنأى عن الفوضى ، وتلتزم بقواعد المجتمع ، وقوانين السيادة ، كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الانسان فى العقد الاجتماعى بكل مواده ونصوصه .

أما حرية السيادة فهى مطلقة لا محدودة ، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعى ، لأن السيادة لم تكن طرفا فى هذا الاتفاق أو العقد .

وإذا لم يلتزم الانسان بنصوص العقد الاجتماعى ونصوص القانون ، ومارس حريته الطبيعية ، وآثر عدم إطاعة السيادة ، والاعتراض على كل فعل وأمر ، إنقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حال الطبيعة بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحرب ، وإنتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

سعادة الفرد إذن وأمنه وطمأنينته مستمدة من الدولة ومن السيادة . وأيا ما كان من أمر هذه السيادة فإن خطرها أقل مما لو إنتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى « وإذا تحول المجتمع الى حالة من الفوضى ، بسبب ممارسة الأفراد للحرية التلقائية الطبيعية ، تعذر على السيادة أن تفى بمتطلباتها ، وتعذر عليها

حماية الأفراد ، الغاية النهائية من العقد الاجتماعى ، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد للسيادة^(١) .

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون (Government and law) ، وهوبز لم يميز على الاطلاق بين السيادة وبين الحكومة كما فعل بودان ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التى ترتبط بالوجود السياسى أبرمته وإنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها^(٢) .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هى ، الموناركية حينما تتركز السلطة فى يد فرد واحد ، والأرستقراطية حينما تتركز السلطة فى يد هيئة حاكمة ، والديمقراطية حينما تكون السلطة فى يد الأغلبية . وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة ، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماما كما ذهب إلى ذلك بودان ، أم الطغيان والأوليغاركية والفوضى فليست أشكالا ، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود فى الدولة فيسمون الموناركية طغيانا ، ويسمون الأرستقراطية أو ليجاركية ، ويسمون الديمقراطية فوضى . يقول هوبز « إن الذين أضربوا من الموناركية Monarchy يسمونها طغيانا Tyranny ، وأولئك الذين أضربهم الأرستقراطية Aristocracy يسمونها أوليغاركية Oligarchy ، وأولئك الذين أساءت إليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy^(٣) .

وفى كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة ، وسائر الصفات

(1) Ibid : p. 280 .

(2) Ibid : p. 290 .

(3) Hoobes : The leviathan . ch xix .

المتعلقة بها ، في عنصر السيادة . ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذاك في تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين . وذلك لأنه رأى أن الانسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه ، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذا كان في يد الأغلبية لإزادات الشرور أكثر فأكثر أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يتركز على فرد واحد⁽¹⁾ يقول Maxey « لقد جذب هوبز الشكل الموناركي ، لأنه أكثر وحدة ونشاطا وكفاءة من الشكلين الآخرين »⁽²⁾ .

أما الهيئات المختلفة التي قد توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفيذية ، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة .

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة ، ليس قانونا على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقي فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق في أن يأمر الجميع⁽³⁾ . وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما رتبته نصوص ومواد العقد الاجتماعي ، فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذي لا يخضع هو لهذا القانون .

أما القانون الالهي Divine law فهو ذلك الذي يصدر عن إرادة الله ، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعي Law of nature صادراً عن الله ، على الرغم من

(1) Dunning : Political theories . Book II p. 291 .

(2) Maxey , Political philosophies . p, 227 .

(3) Hoobes : The leviathan . ch xv .

أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهي ، ولكن على مجموعة من المبادئ المؤسسة على العقل والأمر الإلهي المباشر الموجة لشخص معين أو لمجموعة من الأشخاص يكون بمثابة القانون الصحيح ، ويمكن تسميته بالقانون الإلهي الوضعي Divine positive law .

ويرى هوبز أن كل القوانين تحتاج الى تفسيرات خصوصا قانون الطبيعة غير المكتوب ، ويرى أن هذا الأخير يصبح قانونا صحيحا إذ تجسد في شكل أوامر نابعة عن الحاكم أو السيادة ، فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هي ارتباط القانون بالسيادة ، ذلك أن القانون لا يصبح قانونا لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته ، ولكن لأنه نابع عن إرادة السيادة⁽¹⁾ .

ولكن إذا كان ثمة تعارض ظاهر بين الأمر الإلهي وبين أمر الحاكم ، فأى أمر نتبع ؟ يجيب هوبز بأن الأمر الإلهي يجب أن يسود كل سلطة ، ولكن هذا الأمر الإلهي لا يمكن أن يفهم الا بواسطة العقل الانساني ، ومن جهة أخرى فإن الأمر الإلهي إذا كان موجها إلى كل انسان فيجب طاعته ، أما إذا ادعى الانسان أو هيئة أنه تلقى أمر إلهيا ، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث ؟

طبق هوبز المنهج العقلي الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحي ، واستنتج تصوراته عن الله والعقيدة والعبادة من افكاره عن المادة والحركة والرغبة الانسانية . ولم يكن هوبز ملحدا ، ولكن إلهه كان مختلفا عن إله المسيحيين⁽²⁾ يقول Maxey « لم يكن هوبز ملحدا ، ولم يكن شاكا ، ولكن منهجه ونظرياته وأفكاره أقنعت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة »⁽³⁾ .

(1) Dunning : Political theories . Book II p. 294 .

(2) Ibid : P. 297 .

3) Maxey : political philosophies p.219 .

لقد أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة ، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة ، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية ، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد لأنه لا توجد دولة عالمية .

ليس هناك إلا حكومة واحدة ، وسلطة واحدة هي سلطة وحكومة الدولة ، ولذلك فلقد انتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدولة ، والثانية تمثل الكنيسة . يقول هوبز « إن كلمة دنيوية ، وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكي يضللا الانسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة ، فليس ثمة إلا حكومة واحدة في هذا العالم هي الحكومة الدنيوية ، وما عدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة وبين ما يسمى بالكنيسة »^(١) .

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزي يقدم نسفا سياسيا يقف على قدم وساق مع الانساق الكبرى في التاريخ ، ولقد رفعت أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين ، وظلت نظريته منذ ظهورها مثارا جدال كبير بين المفكرين ، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها^(٢) .

ولقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيراً صادقا عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة في الفكر الأوربي ، أثرت على فلسفة السياسة . ولقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان ، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق ، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين

Hoobes : The Leviathan . ch xxix .

(١)

Dunning : political theories . Book II . p. 300 .

(٢)

النظرية السياسية ومذهب حديث تماما في الفكر ، وعمل كل ما في وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية ، تغطى جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى في ناحيته الفردية والاجتماعية .

يقول جيتل « إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسى الانجليزى على الرغم من أن كروموويل تأثر بها فى حكمه الدكتاتورى ... إنها أثرت فيما بعد وبالتحديد فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على كتابات بنتام وأوستن ، كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز الدولة بأعضاء الجسم الانسانى ، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية »⁽¹⁾ .

ويقرر رايت أن هوبز « كان واحدا من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعى »⁽²⁾ ذلك المذهب الذى استنتج هوبز ضرورته للخروج بالانسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدنى المتحضر . والواقع أن هوبز « قد زاد الفكر السياسى خصوصية »⁽³⁾ بآرائه عن حال الطبيعة ، والعقد الاجتماعى ، ونظرية السيادة ، والحرية ، والحكومة ، والقانون واستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير فى مجريات الأمور السياسية التى يديرها الحاكم الدنيوى إدارة مطلقة من كل قيد . .

والواقع أن هوبز يختلف عن ميكافيللى ، فبينما صاغ هوبز فلسفة سياسية متكاملة ، انجبه ميكافيللى إلى الناحية التطبيقية أو إلى ما نسميه الآن بفن الحكم ، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة التى تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياه . ولذلك جاز لنا أن نقرر بأن هوبز كان فيلسوفا بينما كان ميكافيللى رجلا سياسيا عمليا .

(1) Gettell , R.G. , History of political thought (1924) p. 271.

(2) Wright : A History of modern philosophy. p. 66 .

(3) Maxey : Political philosophies . p. 235 .

كذلك يختلف هوبز عن أرسطو ، فبينما ذهب أرسطو إلى أن الاجتماع الانساني حالة طبيعية بين الناس ، وأن الانسان حيوان سياسى ، يتجه إلى الاتحاد بغيره مكونا الدولة بالفطرة ، نجد هوبز يقرر أن كل إنسان ينظر إلى نفسه نظرتة إلى كل مستقل ، ويعتقد أن له حقا على جميع الأشياء يساوى حق الآخرين عليها ، وما نتج عن ذلك من بؤس وهول وقتل وتشريد ، ويترتب عن ذلك أن الانسان ليس اجتماعيا بطبعه ، وإنما الظروف والملايسات هى التى قادتة إلى التعاقد مع الآخرين اضطرارا لكى يضمن لنفسه الأمن والطمأنينة ، كل هذا يجعلنا نقرر مع جمهرة المفكرين السياسيين بأننا لا يمكن أن نتجاهل هوبز ، ولا يمكن أن تتجاهله الأجيال القادمة .

* عن هوبز وفلسفته السياسية يمكن للقارئ أن يرجع إلى دراسة Warrender عن The political philosophy of Hobbes, his theory of obligation (Oxford 1957) وإلى دراسة Strauss, The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis (Oxford 1936) ودراسة Stephen, L. Hobbes (New york 1904) ودراسة Roberison, G.C. Hobbes (Edinburgh - London - 1886) ودراسة Taylor, A. E. Hobbes (London 1908) ودراسة Raymond , P. Politique et philosophie chez Thomas Hobbes (Paris 1953)

الفصل الثاني

رئيسه ديكارت

أولا

ديكارت : عصره وحياته ومؤلفاته ومنهجه

أ - عصره

تتسم الفترة التاريخية التي يطلق عليها العصر الحديث ، بملامح وخصائص تختلف في جوانب كثيرة عن العصور الوسطى ، وأهم هذه الجوانب في رأى « رسل Russell »^(١) ، جانبان هما : تضائل سلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم . فهي أقرب الى الثقافة التي باعدت بينها وبين الدين ، بحيث اتخذت من العلم ركيزة تقوم عليها وتنطلق من خلالها ، مبتعدة عن الثقافة الدينية التي سيطرت على عقول الناس طوال العصور الوسطى وأبان العصر الحديث .

ولد رينيه ديكارت عام ١٥٩٦ وتوفي عام ١٦٥٠ ، فامتدت حياته أثناء حكم هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ملكى فرنسا ، ثم بعد وفاة الأخير حتى أوائل عصر الفروند La Frondé ووزارة مزاران وهى فترة اتسمت بالهدوء والاستقرار انعكسا على تفكير ديكارت وميتافيزيقاه .

ولقد جاء ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت في أوروبا منذ ابتداء القرن السادس عشر ، وجاءت فلسفته فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا ،

(1) Russell , Bertrand , A history of western philosophy, Simon, New York

, 1945 , p. 491 .

فالقرن السادس عشر هو عصر النهضة والاحياء والاصلاح ، فهو عصر التجديد . ولن ينتهى التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا ، الا على يد رجال من أمثال ديكارت .

ومحاولات عصر النهضة ومغامراته كثيرة متنوعة سنذكر منها بإيجاز ما كان مرتبطا بالدين والعلم والفلسفة والفن ، وسنشير بوجه خاص الى رد فعل ديكارت عليها . فبالنسبة الى دائرة الدين ظهرت الدعوة البروتستانتية بهدف القضاء على جميع الوسطاء بين الله والانسان والتقرير بأن الانسان فريد وحيد ، أمام الاله العزة والكمال . ولقد تأثر ديكارت بهذه الدعوة حين طالب في فلسفته بالاستغناء عن الوسطاء بين النفس والحقيقة المطلقة .

أما في الميدان العلمى فلقد ابتدأت المحاولات والمغامرات فيه أثناء القرن الخامس عشر وبلغت قممتها عند جاليليو معاصر ديكارت وهى تنقسم الى أنواع ثلاثة : أولها مغامرات الرحالة والجغرافيين ، وثانيها اكتشافات علم الفلك ، وثالثها وهو الأهم بالنسبة الى ديكارت هو تجديد منهج العلم وروحه بوجه عام . وقد ابتدأت البحوث المنهجية والمنطقية أثناء القرن السادس عشر عند راموس Ramus الذى انتقد منطق ارسطو ومهد بذلك لانتقاد ديكارت أعظم التمهيد . ثم استمرت تلك البحوث عند فرنسيس بيكون صاحب الاورجانون الجديد ، الا أن اعظم وأخصب مظاهر المنهج قبل ديكارت كانت موجودة عند معاصره جاليليو الذى اعتمد على الرياضة فى وضع الفرض العلمى والبرهنة عليه واتجه الى المذهب الآلى فى العلم وهو بهذه الناحية الاخيرة أثر فى الاتجاه الآلى الميكانيكى الذى نجده فى فلسفة ديكارت .

وبالنسبة للميدان الفلسفى فقد اتخذت المغامرات فيه اتجاهين : الاول — اتجاه الشك الذى اتخذه مونتيني Montaigne وهو الاتجاه الذى كان شائعا فى فرنسا وإيطاليا وإسبانيا فى وقت واحد . ولقد أثر هذا الاتجاه فى فلسفة ديكارت أبلغ تأثير ، أما الاتجاه الثانى فهو ذلك الذى اتخذه بعض فلاسفة إيطاليا فى

القرن السادس عشر وحاولوا فيه تجديد التراث اليونانى القديم بوجه عام وتراث الافلاطونيين المحدثين بوجه خاص . ولقد رفض ديكارت هذا الاتجاه الاخير لانه يتعد عن روح العلم والمنهج العلمى .

ونحن نجد أن الفن الأوربي الذى كان سائدا فى هذا العصر هو فن الباروك ، وهو فن يمتاز بأن وحدة الإلهام وقدرة الفنان على التنسيق والتنظيم فيه لا تظهران بقدر ما يظهر فيه تنوع ذلك الإلهام وغناه ، وتنوع تعبيراته واختلافها بينها ، الى حد التناقض . كما يمتاز هذا الفن بالقوة والتدفق الحيوى والاسراف والتنوع ، سواء كان ذلك فى تصوير الجسم الانسانى أو فى اختيار مناظر الطبيعة أو فى الألوان ذاتها . ولقد تأثر ديكارت بناحية القوة والحيوية التى كانت سائدة فى ذلك الفن ، الا أنه أخضع جميع مظاهره لعقل مدبر وإرادة حاكمة ، بحيث يصبح الفن عنده متسقا مع مبادئ فنية نابعة من العقل .

ب - حياته :-

ولد رينيه ديكارت فى ٣١ مارس عام ١٥٩٦ بمدينة لاهاي بمقاطعة تورين Touraine بفرنسا . وقد التحق فى صباه بمدرسة لافليش للأباء اليسوعيين وكان ذلك فى أبريل عام ١٦٠٤ ، أما الثقافة التى تلقاها ديكارت فى تلك المدرسة فتنقسم الى مرحلتين : الأولى ، أدبية لغوية ، وهى دراسة الكتاب اليونان والرومان القدماء فى لغتهم الأصلية . والثانية ، هى مرحلة الدراسة العقلية البحتة التى تقوم أغلبيتها فى مواد الفلسفة وأقليتها فى العلم الرياضى . والحق أن ديكارت كان مولعا بالرياضيات التى درسها فى كتب كلافيوس Clavius اليسوعى وهو عمدة علم الجبر فى ذلك الوقت . وفى عدة كتب أخرى تتناول فروع الرياضة الأخرى . أما سبب اهتمامه بالرياضيات فهو اعتقاده بأنها تتميز من بين العلوم جميعا بالدقة والوضوح والتميز . ومع ذلك فهو لا يتصور الحقيقة فى ضوء الاستخدام الرياضى وحسب لأن الرياضة عنده لا تمثل الا إطارا دقيقا

وغمودجا سوريا واضحا يساعدان على الاسترشاد بهما في سائر معارفنا الأخرى غير الرياضة^(١) . ونحن نلمس من هذا اهتمام ديكارت الكبير بتطبيق المنهج الرياضي على فلسفته كلها^(٢) .

لقد ظهرت عند ديكارت منذ صباه مواهب نادرة ، حيث كان يتميز بكثرة الاسئلة التي يوجهها الى أساتذته وإلى من حوله ، مما جعل والده يطلق عليه لقب الفيلسوف^(٣) . كما نال إعجاب معلميه لتفوقه وظهور نبوغه المبكر وبخاصة في مجال العلوم الرياضية .

تخرج رينيه ديكارت من مدرسة لافليش في صيف عام ١٦١٤ أى بعد أن جاوز الثامنة عشر بقليل ، ثم حصل من جامعة بواتييه في عام ١٦١٦ على درجتى البكالوريوس والليسانس في الحقوق ، وليس هناك تفاوت كبير بينهما ، سوى في أن الثانية تسمح لصاحبها بممارسة مهنة المحاماة بعد مدة معينة من التمرين .

سجل ديكارت اسمه في سجل المحامين منذ سنة تخرجه ولم يتراجع أمام القضاء قط . وفي عام ١٦١٨ اشترى له أبوه وظيفة ضابط ، على عادة نبلاء ذلك الوقت . وعاش ديكارت بمدينة بريدا Berda بهولندا مدة ما ، تعرف أثناءها باسحق بيكمان Isaac Beeckman الذي كان له أعظم الأثر في توجيهه توجيهها علمياً . وكان بيكمان مهتما بالرياضيات والعلوم ويعلم الطبيعة بنوع خاص ، متجها في بحوثه الى تأويل الظواهر الطبيعية تأويلا رياضيا ميكانيكيا عاما . ولا

(1) Garforth , F. W. , The Scope of Philosophy , p. 84 .

(2) Hampshire , Stuart , The Age of Reason, p. 60 .

(3) Hoffding , Harald , A History of Modern Philosophy . Macmillan, London, 1935 , Vol , 1, p. 212 .

شك أن ديكارت تعلم منه الكثير أثناء اقامته بهولندا بدليل تلك الكلمات كتبها له في ذلك الوقت : « انك في الحقيقة الانسان الوحيد الذى أيقظنى من خمولى ، وأعاد الى نفسى علما كاد ينمحى من ذاكرتى ، وأرجع عقلى الى جليل الأعمال بعد أن كان قد نبذا «^(١) . « لقد كنت نائما فأيقظتنى »^(٢) .

حلم ديكارت في احدى ليالى الشتاء عام ١٦١٩ بأسس علم عجيب ، يخالف فيه علماء فكره ومفكرى عصره ، واعتقد ديكارت بأن هذا وما مثله انما هى الهامات صادقة من عند الله الذى هو مصدر كل نور واشعاع ، وانها تحمل في طياتها لب الحقيقة ، فاسلم ديكارت نفسه الى العزلة والتأمل الطويل المتواصل ، بهدف الوصول الى المعرفة الحققة ، وذلك تنفيذاً لتلك الأوامر الالهية^(٣) . ولقد خرج ديكارت نتيجة عزله هذه بشعار حمل لواءه دائما وهو : « إن السعيد هو من استطاع أن يعيش فى خلوة وعزله Happy he who lives in solution »^(٤) .

ولكن لا تعنى هذه الرغبة فى الهدوء والسكينة والخلوة الى الذات أن يعيش الفيلسوف فى برج عاجى بعيدا عن المجتمع ومشكلاته ، ان ديكارت لم يكن يغبى العزلة عن المجتمع كلية ، وعدم المشاركة فى مشكلاته ، بل على العكس تماما ، فان هذه الخلوة الى الذات والاستغراق فى التفكير ، انما تستهدف الابتعاد مؤقتا عن ضجيج الحياة الاجتماعية والمادية ، حتى يهيبء لنفسه الهدوء والسكون اللازمين للتأمل والتفكير والفلسفة^(٥) .

(١) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٣٢ .

(٢) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٣٨ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٩

(4) Hoffding , Harald , A History of Modern Philosophy , Vol. 1, p, 213 .

(٥) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٧١ .

ونحن لا نعرف على وجه الدقة كيف أمضى ديكارت أوقاته بين عام ١٦١٩ وعام ١٩٢٢ وكل ما يمكن أن نذكره هو أنه قام برحلة طويلة من جنوب غربى ألمانيا حيث كان قد أبحر من هولندا الى فرنسا فى رحلة لا يمكن تحديد ميعادها بالضبط ، كما سافر الى إيطاليا ثم رجع منها الى فرنسا التى كانت بينه وبين صديقه الأب مرسين Mersenne فيها عدة مراسلات .

واهم أحداث حياته بعد ذلك الاجتماع الذى تم فى خريف عام ١٦٢٧ عند القاصد الرسولى بياريس وحضره ديكارت والكردينال دى بيرول Cardinal de Bérulle مؤسس جماعة الأوراتوار Oratoire الدينية وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين .

عاد ديكارت الى هولندا قادما من فرنسا عام ١٦٢٩ وانتسب هناك الى جامعة فى مدينة فرنكر Frenecker حيث تابع فيها دروس علم الطبيعة . ثم انتسب بعد ذلك عام ١٦٣١ الى جامعة « ليدن » واتصل فيها بالرياضى والمستشرق جوليوس Golius ، الذى عرض عليه بعض مسائل هندسية ، لم يحلها الهندسيون القدماء ، فاهتدى ديكارت أثناء حلها الى اكتشاف مبادئ الهندسة التحليلية . وتعرف ديكارت عن طريق جوليوس بقسطنطين هويجنز Constantin. Huygens والد عالم الضوء الشهير كريستيان هويجنز .

ونحن نعلم أيضا أنه استقر فى عام ١٦٣٣ مدة ما بمدينة ديفنتر Deventer واتصل بهيلين هانس Hélène Hans وأنجب منها بنتا . ومن نهاية عام ١٦٣٣ إلى عام ١٦٣٥ استقر بامستردام ورحل منها وعاد اليها عام ١٦٣٦ حيث عمل على انتهاء تبحر العلمية والمقال عن المنهج . وفى أوائل عام ١٦٣٧ ب.أ بياطرة طبع تلك الكتاب^(١)

(١) نجيب بلدى : ديكارت ص ٣٨ - ٣٩ .

إذن فتحن نلمس من هذا شغف ديكارت بالسفر والترحال ومخالطة الناس على اختلاف نزعاتهم ومشاربهم وأجناسهم^(١) من جهة ، وإقباله على تنوع معارفه وعلومه من جهة أخرى . ولقد انتهت هذه الرحلات برحلته الأخيرة إلى السويد التي انتهت حياته فيها عام ١٦٥٠^(٢) .

ج - مؤلفاته :

لقد ألف ديكارت كتباً كثيرة ، عبرت بصدق عن روح فكرية عالية وأفصحت عن ملامح شخصيته المتميزة بين عديد من الفلاسفة ، بأسلوبه البسيط وعباراته الواضحة ، وهذا التفرد في الشخصية كان مصاحباً لخصوبة إنتاجه . ومن أهم مؤلفاته الفلسفية :

١ - مقال عن المنهج عام ١٦٣٧ Discourse on Method

٢ - التأملات في الفلسفة الأولى عام ١٦٤١ Meditations on First Philosophy

٣ - مبادئ الفلسفة عام ١٦٤٤ Principles of philosophy

٤ - انفعالات النفس عام ١٦٤٩ The passions of the soul

٥ - قواعد لتوجيه العقل عام ١٩٢٨ Rules for the Direction of the mind

ويلاحظ أن هذا الكتاب الخامس لم يتمه ديكارت ، وكان يستهدف منه

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الحضري ، المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة ١٩٣٠ ، ص ١٥

(2) Haldane , Elixabeth S., G. R. Ross, « Descartes and spinoza, in Great Books of the Western World, ed. by R. M. Hutchins, Vol. 31, The University of Chicago , 1952, p. x.

اقامة الفلسفة على أساس بناء جديد ، يكفل لها التصدى لتيارات الفلسفات القديمة ، ويصونها من التردى فى مهاوى الشك وضلالات الوهم ، وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الخطأ⁽¹⁾ .

والواقع ان ديكارت قد عالج مشكلة الحرية — كما سنرى ذلك فيما بعد — من خلال كتاب « مبادئ الفلسفة » وكتاب « التأملات » وكتاب « مقال عن المنهج » وفى بعض رسائله للاميرة اليزابيث .

د — منهجه :

ان أهم ما يميز فلسفة ديكارت العقلية عن سائر الفلسفات السابقة عليه هو أنه كان مقتنعا بحاجة الفلسفة الى منهج دقيق للبحث . لقد رأى أن المنهج الذى ينبغى أن تستخدمه الفلسفة لا بد وأن يشبه ذلك المنهج الذى يستخدمه الرياضيون والفيزيائيون . ولكننا نتساءل أى منهج ذلك الذى يحدده ديكارت ويرى أن الرياضيات تستخدمه ؟ وكيف يمكن تطبيق ذلك المنهج فى الفلسفة ؟ .

لقد أراد ديكارت أن يستأصل الفكر المدرسى ورواسبه من الفلسفة ولذا وجد أنه من الضروري ، لكى يبلغ هذا الهدف ، أن يستخلص من الأفكار القديمة التى سبق أن تلقاها ، وبعد ذلك يتجه الى بناء المعرفة على أساس واضح لا يرق اليه الشك . وقد وجد ديكارت أن هذا الاجراء لا يتسنى القيام به مالم يتبع المنهج الرياضى⁽²⁾ . فمن المعلوم ان الرياضيات قد انتظمت فى اطار نسق استنباطى Deductive

(1) Garforth , F.W. , The Scope of Philosophy, p. 85 .

(2) Wright , Willam Kellay , A history of modern philosophy, Macmillan Co mpany , New York , 1947 , p. 72 .

system منذ بدايات التفكير الفلسفي والمنطقي ، فنجد ارهاصات هذا النسق عند أفلاطون وأرسطو كما نجح اقليدس لأول مرة في وضع « علم الهندسة » على هيئة نسق استنباطي محكم وذلك حوالى عام ٣٠٠ ق . م . ولقد اكتشف ديكارت أهمية هذه الفكرة وقوتها وفعاليتها ، ومدى صلاحيتها لا سيما وهو العليسوف الرياضى الذى قدم لنا بعبقريته الخلاقة الهندسة التحليلية علما جديدا .

نعم ، لقد وجد ديكارت بثناقب نظره ، أن « الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط وأنهما وحدهما يحققان أعلى درجات اليقين ، وأنهما أكثر العلوم بساطة ووضوحاً . فإذا أريد للفلسفة - أو أى علم آخر - أن تتصف قضايها باليقين ، فلتتخذ من هذين العلمين نموذجاً »^(١) .

ومعنى القول بانخاذ المنهج الاستنباطي نموذجاً ، يرجع في حقيقة الأمر إلى أن المنهج الاستنباطي يبدأ حركة سيره الأساسية بمقدمات مسلم بصحتها ليحصل منها على نتائج . ثم ينظر في النتائج مرة أخرى ليحصل منها على نتائج أخرى ، بحيث لا بد وأن تصدق هذه النتائج ، طالما أننا سلمنا بصحة المقدمات . وهنا يكتسب النسق صفة اليقين ، ويوصف اليقين هنا بالوضوح والتميز ، ومن ثم فإننا « نصل الى الافكار الواضحة المتميزة بطريق ما يسميه ديكارت الحدس والاستنباط »^(٢) .

لكن ماهى الأفكار التى يريد ديكارت أن يتوصل اليها ويؤكددها ؟

(١) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى ، منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ ص ٥٠
(٢) المرجع السابق : ص ٥١ ، وايضا : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣٥١ .

يقول كواريه : « هذه الأفكار هي الافكار الرياضية ، وهذا العقل هو العقل الرياضي كذلك ، فبالرياضيات دون سواها بلغ العقل الانسانى الوضوح واليقين »^(١) .

إن علينا الآن ، حتى نفهم المنهج عند ديكارت فى أصوله وقواعده ، أن ننظر فى الحدس والاستنباط ، لانهما قاعدتا الوضوح .

١ - الحدس intuition عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن ، بلا وساطة بعض الحقائق ، فتقبلها النفس وتثق فى صحتها وصدقها ، أو هو نظرة ثاقبة من نظرات العقل ، بلغت من الوضوح والتميز مبلغا يزول معه كل شك ، فمثلا اذا ركز عقلنا انتباهه فى تحليل فكرة المثلث ، فانه يدرك مباشرة أن للمثلث ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع ، وأنه شكل مقفل الخ .

وهذه الحقائق المباشرة هى أفكار بسيطة وواضحة ، تقابلنا كثيرا فى مجال دراستنا . فهى تقدم لنا النقاط الأولى التى نبدأ منها ، أو هى « المبدأ المطلق فى الموضوع » .

٢ - أما الاستنباط deduction فهو العملية العقلية التى نتستنج بها قضية من قضية أو عدة قضايا ، أو هو استنتاج بشكل سابق من قضايا معينة وضعناها ، كل النتائج المترتبة عنها ، وذلك عن طريق الاستنباط البرهانى . فمثلا بعد أن نتوصل الى تعريف المثلث عن طريق الحدس ، وبعض البديهيات والمقدمات الضرورية للبرهان ، نستطيع أن نبرهن على صحة النظرية ، التى تقول أن مجموع زوايا أى مثلث يساوى قائمتين .

(١) الكسندر كواريه : ثلاثة دروس فى ديكارت ، ترجمة يوسف كرم ، المطبعة الاممية ، القاهرة ١٩٣٧ ،

أى أننا نستخدم الحدس فى ادراك المبادئ الأولى للعلم والفلسفة ثم نقوم بعملية الاستنباط لتكوين القضايا الأولى التى تنتج عن هذه المبادئ .

ولكن ليس من السهولة فى كل الاحوال أن نكتشف بالحدس هذه المبادئ ، وأن نستخرج منها النتائج الأولى ، فقد تواجهنا بعض الصعوبات ، التى تتعقد فيها هذه النتائج ، بحيث نجد من الممكن — أحيانا — ان نستنتج من المبادئ الواحدة نتائج مختلفة . وهنا يأتى دور التجربة التى تساعدنا على اكتشاف أى هذه النتائج قد اختير فعلا . فالتجربة هى التى ترشدنا الى النتيجة المتحققة بالفعل ، وليس علينا حينئذ الا البحث فى تفسير صدور هذه النتيجة من المبادئ التى نتحقق من صحتها بصورة لا تقبل الشك .

وهكذا فالحدس والاستنباط والتجربة هى المراحل التى يتعين علينا اتباعها ، للوصول الى المعرفة الحقيقية اليقينية ، بشرط أن نجد استخدامها بطريقة صحيحة^(١) .

وعلى أية حال ، فقد استقصى ديكارت منهجه من الرياضة ، لأنها تتصف بالوضوح والبساطة والصدق ، وتبتعد عن الخطأ والمغالطة ، وهذه الخصائص أهم ما تنفرد بها الرياضة عن العلوم الأخرى ، فضلا عن النتائج الباهرة والحقائق الثابتة التى تحققت فى مجال العلوم الرياضية .

أراد ديكارت اذن أن نقيم فلسفة يقينية كاملة ، على غرار العلوم الرياضية ، ولا عجب فى ذلك ، لا سيما وأنه قد تعلم مبادئ الرياضيات عن « اسحق

(١) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاتة سغفان ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ،

ص ص ١٨ — ١٩ .

بكمان « — فقد كان ديكارت نفسه فيلسوفاً ، رياضياً ، وعالمًا ، وتشهد بذلك أعماله العظيمة في الفلسفة والرياضيات⁽¹⁾ .

لذلك يقرر ديكارت أن المنهج المقترح تطبيقه في ميدان الفلسفة مماثل تماما ، المنهج المستخدم بنجاح في الهندسة ، والذي أسفر عن اكتشافه للهندسة التحليلية . وهذه الطريقة حاول ديكارت أن يقضى على الفجوة التي كانت بين الفلسفة والعلوم الأخرى .

لذا نراه يلخص ، بطريقة مألوفة ، في القسم الثاني من « المقال عن المنهج » أربع قواعد بسيطة ، ينبغي على الإنسان اتباعها ومراعاتها ، ليصل الى المعرفة الصحيحة⁽²⁾ ، وهذه القواعد هي :

القاعدة الأولى :

ألا أسلم بشيء على الاطلاق على أنه حق ، ما لم أتعرف بوضوح أنه كذلك وهذا يعني أن أتجنب بعناية تامة التعجل والتسرع في الحكم ، وعدم التمسك بالأحكام السابقة ، وألا أقبل شيئا منها ، إلا ما يتجلى لعقلي بوضوح وتميز لا يدع معه فرصة للشك .

ويقصد ديكارت من قاعدته الأولى ، ألا نقبل الأفكار والمعلومات التي لا تتضح لنا بجلاء وتميز ، وتصدر عن البداهة العقلية ونور العقل الفطري ، وكذلك تطالبنا هذه القاعدة بالتخلص كلية من الآراء السابقة ، مهما كان مصدرها ،

(1) Russell , Bertrand , A history of modern philosophy , p.560 .

(2) Wright , William Kellay , A history of modern philosophy , p. 72 .

والا نندفع في أحكامنا وراء عواطفنا ورغباتنا ، بل نلتزم في كل تصوراتنا وأحكامنا بأوامر ومطالب العقل وحده . وتعتبر هذه القاعدة بداية نستشف منها اتجاه ديكارت الى المطالبة بحرية العقل وتحريره من سيطرة وسطوة الآراء السابقة .

القاعدة الثانية :

أن أقسم كل واحدة من الصعوبات والمسائل التي أفحصها الى أجزاء بقدر المستطاع ، وبما يبدو أنه ضرورى حلها بأفضل طريقة ممكنة .

ومعنى هذا أن نبدأ في تحليل المشكلة التي نعالجها الى أكبر عدد من العناصر الجزئية البسيطة والواضحة ، حتى نستطيع حلها على أكمل وجه .

القاعدة الثالثة :

أن أواصل تأملاتي وفق نظام محكم ، مبتدئا بأبسط الموضوعات وأسهلها فهما ، لكي أرتقى تدريجيا أو شيئا فشيئا الى معرفة أكثر تعقيدا ، وأن أفرض نظاما بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع .

يرى ديكارت في القاعدة الثالثة من قواعد المنهج ، أن نتقل بأفكارنا من بعض المسائل الأولية البسيطة الواضحة الى مسائل أخرى أشد منها تركيبا ، للتأكد من صدق نتائج التحليل ، أى أن نتقدم من الأمور البسيطة في تسلسل منطقي خطوة بخطوة حتى نصل الى الأمور الأكثر صعوبة .

والواقع أن قاعدتي التحليل والتأليف السابقتين ، تشكلان حجر الأساس في كل تفكير علمي ، حيث يبدأ المفكر أو العالم في تحليل الظواهر أو الأفكار الى أبسط عناصرها ، ثم يقوم بعملية التأليف لاعادة صياغة هذه الأفكار أو الظواهر للوقوف على مدى صحة نتائج التحليل .

القاعدة الرابعة :

أن أعمل في جميع الأحوال على احصاءات كاملة : ومراجعات عامة وشاملة مما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث .

وتهدف هذه القاعدة ، أن نحيط احاطة كاملة وتامة بكل ما يتصل بالمشكلة المطروحة للدراسة والبحث ، بحيث نتحرى الدقة في جمع المعلومات التي تتعلق بالمسألة التي ندرسها^(١) .

وهكذا يمكننا أن نلاحظ النظام العقلي الصارم الذي أتبعه ديكارت في صياغة منهجه ، ولا يخفى علينا أن هذه القواعد ، بالطريقة التي قدمها ديكارت ، إنما تعبر باختصار عن الاجراءات التي تتبع في حل المشكلات الاصلية في الهندسة^(٢) .

يصرح ديكارت أن صياغة المنهج هي مجرد خطوة تمهيدية ، إذ أن ما يتطلع اليه هو محاولة اكتشاف الطريقة التي تجعل من معرفتنا للأشياء الماثلة لنا ، لها طابع الوضوح والتمييز^(٣) .

أى أن ديكارت عندما قام بوضع قواعد المنهج ، لم يفرض شروطا مسبقة بجانب وضوح الفكر وتميزه ، أكثر من مطالبة الباحث بأن يقوم بتحليل المعضلات والمشكلات التي تعترض طريقه ، ثم ينظم ويرتب أفكاره على اساس منطقي ، وأخيرا ينظر الى موضوع بحثه نظرة شمولية من جميع النواحي ، متوخيا في ذلك كله النظام والدقة^(٤) .

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الحصري ص ص ٣٠-٣٢ وكذلك

Wright , William Kellay , A history of modern philosophy , p. 72 .

i (2) Ibid : p. 74 .

(3) Hoffding : Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1 , p. 218 .

(4) Hampshire, Stuart , The Age of Reason , P. 60 .

النسق الفلسفى الديكارتي

أ - الشك المنهجي عند ديكارت :

ذهب ديكارت إلى أن الفلسفة هي دراسة الحكمة ، والحكمة تشمل سائر المعارف التي يستطيع الإنسان معرفتها ، سواء لهداية حياته أو للمحافظة على صحته أو لاكتشاف جميع الفنون^(١) ، أى أنها العلم بالمبادئ الأولى أو العلم الكلى الشامل^(٢) . لذلك قسّم ديكارت الفلسفة الى قسمين رئيسيين : الأول ينصب على الميتافيزيقا ، والتي تتضمن مبادئ المعرفة ، وتهتم على وجه الخصوص بتفسير أهم صفات الله باعتباره جوهر الحقيقة والضمان لكل يقين ، وكذلك تبحث في روحانية نفوسنا وسائر المعاني الفطرية التي توجد في داخلنا . أما بالنسبة للقسم الثاني من الفلسفة فهو ينصب على العلم الطبيعي الذي يشمل البحث في العالم الفيزيائي بصفة عامة من حيث تركيبه وأبعاده ، ثم يوجه اهتمامه الخاص الى دراسة طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام الماثلة في العالم ومن بينها الانسان .

ويعطينا ديكارت تصورا واضحا نلمسه في واقعنا المحسوس حيث يشبه الفلسفة بشجرة ، تمثل الجذور فيها الميتافيزيقا ، ويمثل الساق العلم الطبيعي أما الفروع أو الاغصان فهي تمثل العلوم الأخرى وهي ، الميكانيكا والطب والأخلاق^(٣) ، وتبقى الأخلاق التي هي من تنظيم سلوك النفس البشرية وتثقيفها .

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٤

(٢) محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ، اسكندرية الطبعة الثالثة ١٩٧٤ ص

(٣) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، ص ص ١٨ - ١٩

ولعل أهم ما في هذه الشجرة المثمرة هو فيما تحمل من ثمار وليس جذورها أو جذعها وبالمثل فلا يقتصر أهمية الفلسفة على الميتافيزيقا أو العلم الطبيعي ، اذا نظرنا اليهما في ذاتهما ، بل تنصب الأهمية كلها على هذه الأنواع من الميكانيكا والطب والأخلاق .

ان هذه الثمار تفضي بنا الى قواعد السلوك السليم وتدير معاشنا وسبل حياتنا ، وبواسطتها نستطيع أن نتحكم في الطبيعة ونصبح مالكي زمامها ، وهذا هو ما عبر عنه بيبكون حين يقول : « ينبغي لنا أن نفهم الطبيعة ، اذا أردنا أن نسيطر عليها ونخضعها لمشيتتنا »^(١) .

هذا ويبدأ ديكارت نسقه الفلسفي بالشك . والشك عنده هو خطوة التأمل الفلسفي الأول بل وخطوته الأساسية ، فان أدى بنا الى المبادئ الأولى كان السبيل الى اليقين الفلسفي ، وان لم يصل الى ذلك لم يكن شكاً منهجياً ، بل كان شكاً هداماً لا سبيل الى الوصول الى أى يقين ابتداء منه .

والشك خطوة ضرورية لا بد من اتخاذها : فخبرني بالخطأ وتعرضي له منذ عهد بعيد واحتمال تجددته بفعل تلك الأحكام التي خضعت لها ولم أثبتن صحتها سواء كانت أحكاماً فرضها الغير على من معلمين أو مرشدين أو من يوكل اليهم أمرى ، أم كانت أحكاماً فرضها على الحس والخيال — وتعرضهما للخطأ معروف — ان كل هذا يدعوني للشك .

ويلزم الشك في جميع مصادر تلك الأحكام : فيما بقى في نفسي من علم تلقينته في الماضي ، وفي الماضي كله ، في الحواس والخيال ، أيا كانت تعاليمها . اذ لو خدعتني هذه الأشياء مرات ، فما الذي يمنعها من أن تخدعني دائماً . يقول ديكارت :

(١) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاتة سحافان ، ص ١٦

أ — لقد تلقيت منذ حادثة سنى قدرا كبيرا من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيت منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون الا مشكوكا فيه جدا .

واذن فيلزم اذا أردت أن أقيم شيئا متينا في العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد وأن أوجه النظر الى الأسس التى يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم علىّ لذلك أن أثبت بطلان آرائى القديمة . بل ويكفى لأطراحها أن أجد فى كل رأى منها سببا ما ، للشك فيه . ولن يتحتم علىّ كذلك أن أفحص كل واحد على حدة ، بل يكفى مهاجمة المبادئ ، لأن انهيار الأسس يفضى حتما الى انهيار بقية البناء .

ب — يلزم أن نضع موضع الشك :

١ - الموضوعات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام : كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقا قد تعلمته من الحواس . لكننى تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعنى أحيانا . واذا فمن الحيلة الا أعود الى الثقة بالحواس .

قد يقال أنه اذا صح أن الحواس تخدعنا فى الأشياء التى يكون احساسنا بها قليلا وبعدها عنا كثيرا ، فمما لا يقبله العقل انها تخدعنا فى أشياء من قبيل أننى هنا قرب النار ويبدى هذه الورقة التى أكتب عليها .

ولكن اذا فكرت فى أئى انسان ، وأن من عادى أن أنام ، وأنى اتمثل فى الحلم نفس الأشياء التى أراها فى اليقظة ، وأنه لا توجد قرائن يقينية تميز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لى الا أن أنظر بعين الشك الى جميع ما تلقيته عن طريق الحواس .

٢ - الأشياء العامة التى كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار

الخاصة .

٣ - والعناصر العامة التي كان يستطيع خيالنا أن يكون منها هذه الأشياء العامة ، لأنه ربما كان اله واسع القدرة يريدنا على أن نخطئ دائما .^(١)

كان على ديكارت اذن أن يتخذ خطة الشك ، لكن ما معنى خطة الشك بالضبط ؟ انها لا تعنى التردد والتأرجح في قبول حكم من الأحكام أو التأرجح بين القبول والرفض والاستمرار في هذا التردد والتأرجح . وليس معناها مجرد افتراض حكم من الأحكام أو تصوره أو التفرج عليه إن صح القول . ان معناها عدم التردد أى العزم على عدم « اعتبار » هذه الأحكام وعدم الاهتمام بها ومزيتها من الخطأ أو الصواب . فأى اهتمام من هذا القبول ، أى تقدير هو العزم على « عدم الالتزام » بالأحكام المذكورة ، سواء كانت صادرة عن تعاليم ماضيه لم تثبت صحتها أو عن الحس أو الخيال^(٢) .

يتضح من هذا أن ديكارت قد استبعد شهادة الحواس ، ثم أقر بأننا نعتقد في النوم أمورا وتخيّل أحوالا ونحسب لها ثباتا واستقرارا ، ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلما . واذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كتصوراتنا في النوم كلها خيالات لا حاصل لها . الواقع أن ليس ثمة علامات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم في وضوح وجلاء .

ثم استبعد ديكارت بعد ذلك شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد

(١) ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ، التأمل الأول ، ص ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٨٩

يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ما تقدم فافترض فرضاً لم يسبق إليه ، فقال ما معناه : ربما كان شيطان مكر مخادع يعيث بعقل فيرني الباطل حقاً والحق باطلاً ، ويجعلني بحيث أخطيء على الرغم مما قد يكون لدى من يقين نفسي^(١) . يقول رسل : « بدأ ديكارت بالشك في الحواس ، لأنه رآها غالباً ما توقعنا في الضلال ، ثم شك في الرياضيات « والأمور الفكرية بوجه عام » مفترضاً أن ثمة شيطاناً مأكراً يستخدم كل براعته في تضليله »^(٢) .

فإذا كان الأمر على هذا النحو كنت أعزل من غير سلاح ، على الرغم مما يظهر عليه معرفتي من بداهة ، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقاً إلى أى حقيقة . لكنني أستطيع أن أحمي نفسي من ذلك الشيطان إذا صممت منذ الآن على رفض أى قضية قد يخالجنى الشك في إمكان وقوع الخطأ فيها ، بمعنى أن على أن أضع موضع الشك جميع الأشياء التي قد أرى فيها أقل موطن للريب .

يجب إذن أن نصطنع منهج الشك المؤقت ، وأن نتشبه بأولئك الذين يهدمون دارهم لكي يبنوها من جديد ، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافي . وينبغي الحذر من فرط الثقة التي نضيفها بطبعنا على معتقداتنا المألوفة وراثتنا السابقة وأحكامنا المعتادة ، وعلى كثير من الأمور التي لا تبدو لنا بديهية ، إلا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك . وينبغي أن تمتد رحاب الشك إلى جميع المجالات ما عدا مجال الاخلاق والحياة العملية ، لأن أفعال الحياة لا تحتل عادة أى تأخير ، فهو يلزم نفسه بثلاثة أمور لا يطبق عليها شك المنهجي وهي :

(٢) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١١٨ .

3) Russell, Bertrand, A history of modern philosophy , p. 563 .

أولاً : أن يطيع الانسان قوانين بلاده ، وأن يحترم عاداتها وتقاليدها ، مع
الامتثال والثبات والحفاظ على الديانة التي نشأ عليها ، وأن يدبر شئونه
في سائر الأمور ، وفقاً لأغلب الآراء اعتدالا ، وهي التي رضى عنها
العقلاء من الناس .

ثانياً : أن يتجنب الشك والتردد في سياسته وان يتمسك بما صمم عليه .

ثالثاً : أن يجتهد في كبح جماح شهواته ورغباته ، ليس من أجل مغالبة الحظ
ومقاومة القدر Fate . وذلك لأن أفكارنا هي ملك لنا ، نستطيع أن
نتحكم فيها كيفما نشاء ، بحيث لا يعترينا الحزن اذا ما اخفقتنا في
الحصول على الاشياء التي لا نستطيع بلوغها ، وعلى هذا النحو
نستطيع ان ننعم بالغنى والقوة والحرية ، وكل أنواع السعادة^(١) . وفيما
عدا ذلك من الامور أوجب ديكرت الشك في وجود العالم الخارجى
وفي حقيقة الاشياء المحيطة بنا ، وفي وجود الناس وفي وجود أى حقيقة
متميزة ، بل أوجب الشك في الأحكام التي تبدو لعقولنا أوضح
الاحكام وأوفرها بدهاة ، لأن من الممكن كما قلنا : « ان شيطاناً خبيثاً
يلهو نى ، ويطيّب له أن يوقعنى في الضلال »^(٢) .

ويذهب ديكرت في التأملات الى أن الشك وحده لا يكفى ، بل علينا أن
نعتبر المحسوسات والخيالات والأفكار باطلة ، يقول ديكرت : « ولكن الشك لا
يكفى . فما دمت اقتصر على حسيان آرائى القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها في
الوقت نفسه محتملة جداً ، وهي كذلك بالفعل ، فانه ستبقى بقوة العادة
مسيطرة على اعتقادى ، ومن أجل ذلك سأأخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه

1) Hoffding : Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1, p. 240

٢) عنان أمين : ديكرت ، ص ١١٩ .

الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب ، بل انها باطلة كل البطلان وأظل كذلك الى ان يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان ، فيبقى ذهني حرا كل الحرية «^(١) .

واذا صح كل ذلك فما الذى يبقى للفيلسوف ؟

يبقى أن خطة الشك أسلم الخطط ازاء جميع الفروض السابقة . انها الحزم بعينه ، ازاء أى اعتقاد أو رأى أو حكم فى أى ميدان من الميادين ، فى العالم المحسوس أو فى العالم المعقول ، وفى جميع العلوم على حد سواء . ويقضى الشك كما ذكرنا باعتبار كل حكم « كأنه كاذب » وبالتالى بعدم الالتزام بحكم من الاحكام .. يقضى الشك بالتوقف عن الحكم أو « التعليق » époque كما قال اليونان . فهذا الموقف ان لم يكفل للانسان أى يقين ايجابى فهو يضمنه على الاقل من الوقوع فى الخطأ^(٢) .

ويجب أن نشير هنا الى الفارق الذى يفصل بين الفيلسوف الذى يستخدم الشك كوسيلة وغاية وهو الشك الهادم مثل شك « بيرون » الذى لا سبيل الى الوصول الى أى يقين من ورائه ، وبين الشك المدجى عند ديكارت الذى هو فى طبيعته الاصلية شك مؤقت يعرر الفيلسوف به عقله من كل المعارف والتصورات والادراكات السابقة توطئة للوصول الى اليقين ، فطريقة الحوار السقراطى اسلوب من أساليب الشك ، أو منهج من مناهجه ، وكذلك منهج ديكارت ، فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطيء ولا سبيل الى تطهير العقل من هذه الافكار الخاطئة ، الا بافراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغا وخاليا من كل معرفة ، والا شابه غيره من الفلاسفة الشكاك

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الأول ، ص ٦٨

(٢) نقيب بلدى : ديكارت ص ٩٣ .

الحقيقيين ، فهو يعيد اليه ما يراه سليما ويديها من هذه الأفكار ويطرح الفاسد منها^(١) ، والواقع أن كل بحث فلسفى أو علمى دقيق يقتضى استخدام منهج الشك^(٢) . ولعل أهم ثمة ميزة تفصل بين هذين النوعين من الشك تتمثل كما ذكرنا فى أن الشكالك لا يؤمنون بإمكان وصول الانسان الى علم يقينى بحقيقة الاشياء ، أى أن مذهب الشك يلتصق بالشك ولا يغادره . أما اصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بإمكان الوصول اليها ، ولكنهم يسرون اليها فى حذر شديد ، ويضعون كل قضية أو مسألة موضع الانكار ، الى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها . فهم أصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها^(٣) .

ومن ثم فان الشك عند ديكارت هو بمثابة حيلة منهجية ، ولهذا يعتبر شكاً مؤقتاً لا شكاً هادماً ، أنه البحث عن نقطة البداية التى يتقدم منها الفكر . ولكن ديكارت لا ينتقل مباشرة من الشك الى اليقين ، الا بسند وضمان الهى يحميه من الشيطان الماكر الخبيث .

ب — من الشك الى اليقين الأول :

فى مجال البحث عن اليقين الذى اهتمدى اليه ديكارت ، نتيجة لشكه المنهجى ، كما سنرى ذلك فيما بعد ، نجد رأياً طريقاً يقلل من أهمية اعتبار ديكارت ، هو أول من استطاع الوصول اليه ، حيث يؤكد « جارفورث Garforth » فى كتابه « مجال الفلسفة The Scope of philosophy » أن البحث عن اليقين والسعى لبلوغه من الأمور التى ارتبطت بوجود الانسان نفسه ، وهذا ما تؤكدته الدراسات الانثربولوجية والتاريخية . منذ مطلع التاريخ الانسانى ، دأب الانسان الأول على التطلع لمعرفة اليقين والبحث عنه ، وان اتسمت محاولاته

(١) انقلد كولييه : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٨٥ .

2) Garforth, F. W., The Scope of philosophy, p.97 .

(٣) عثمان أمين : ديكارت ص ١٢٨ .

الاولى الساذجة بالطابع البدائي ، وهو بطبيعة الحال يرتبط بامكانيات وأدوات البحث المتوفرة له حينذاك ، ولا يعنى ذلك أن الانسان البدائي فى مستهل حياته الاولى ، قد توصل بداهة الى اليقين ، وانما قد قام من جانبه بمحاولات كثيرة ومتعددة ، حسبما اعتقد ووفقا لتصوراته ومجهوداته الساذجة .

وعلى أية حال فان هذه المجهودات — التى استهدف من ورائها البحث عن اليقين — كانت تتمثل فى سعيه لكشف النقاب عن ذلك الغموض الذى يكتنف الكون المترامى حوله ، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية بكافة صورها وأشكالها ، أو تجاه الكائنات الحيوانية الاخرى من وحوش ضارية وجيوانات مفترسة ، التى تحاول النيل منه والفتك به .

ومن ثم نستطيع أن نؤكد بما لا يدع مجالا للشك ، أن مسألة البحث عن اليقين ، هى من المسائل التى شغلت اهتمام الانسان البدائي ، ولكنها اتخذت طابع المحافظة على البقاء ، أى انها انطلقت من مفهوم سيكولوجى ، يستهدف تحقيق رغبة الانسان البدائي فى الأمن والطمأنينة .

واذا ما انتقلنا الى الفكر الفلسفى اليونانى ، نستطيع أن نؤكد أن البحث عن اليقين ، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية tentative حيث نجد عند طاليس وخلفائه من الفلاسفة الطبيعيين ، أول نسق تفسيرى تصورى للعامل الفيزيائى ، يتسم بالوضوح والمعقولة ، على أساس أن الوجود ذاته ما هو إلا صورة من صور الأمن والطمأنين . وكذلك تبلورت مسألة البحث عن اليقين عند افلاطون فى نظريته عن عالم المثل ، التى تمثل الحقائق المطلقة والثابتة ، وهى التى تبرر الثبات والاستقرار فى نطاق العالم الطبيعى المتغير . أما أرسطو فقد بحث عن اليقين من منظور اخر ، مغايرا لما ارتآه افلاطون بحيث يرى أرسطو أن اليقين انما يستمد اصلا من الاستنباط المنطقى وقد هداه تفكيره الى ابتكار المنطق الصورى الذى يعتمد على نظريته فى القياس ، ونظر اليه باعتباره اداة لليقين⁽¹⁾ .

1) Garforth, F.W. : The Scope of philosophy , pp. 85 - 86 .

وإذا سلمنا بأن البحث عن اليقين من المسائل التي ارتبطت بالفكر الانساني في كل مراحلها ، بدءا بالمرحلة البدائية حتى العصر الحديث ، فهل يعنى ذلك أن ديكارت لم يكن الا تابعا ومقلدا للمفكرين والفلاسفة السابقين عليه ؟ ، ومن ثم تنتفى عنه صفة الاصلية والابتكار ، وهو ما تفضى اليه اقوال جارفورث السالفة .

إن الأمر الذى لا شك فيه هو أن البحث عن اليقين ، هو الغاية من أى تفكير انساني ، ولكن هذا لا يعنى ان ديكارت كان ناقلا امينا للتراث الفكرى عن السابقين وحسب ، بل ان أهم ما يتفرد به ديكارت ابتكاره للشك المنهجي كأداة ووسيلة ، يناط به تحرير العقل من الافكار الموروثة والمعلومات المضطربة .

وهكذا لم يكن ديكارت خاضعا لأى مذهب أو اتجاه فلسفى بعينه ، بل كان كلفا بطريقته الخاصة المبتكرة التى تتسم بالبداية والجلء والتميز . ومن ثم فان منهجه الفلسفى لا يعتبر من قبيل المحاكاة للفلسفات السابقة ، بل هو تلمس لليقين الذى يعتمد على نور العقل الفطرى فحسب .

ويمتاز الشك الديكارتي بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفى ، انه البحث عن نقطة البداية ، عن النقطة التى يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها . فالشك هو المرحلة الاولى ، هو التأمل الأول فى الفلسفة ، وهو طريق الاكتشاف الفلسفى .

إنى أشك . هذا أمر ثابت . وأنى أفكر ، فلا فارق بين كونى أشك وكونى أفكر . وطالما كنت أفكر ، فأنا الذى أفكر موجود حتما . أفكر اذا فأنا موجود . هذا هو اليقين الذى يطالعنا به ديكارت . انه يقين أول ومعرفة أولى^(١) .

(١) نجيب بلدى : ديكارت ص ٥٨ .

وبعبارة أخرى حين لجأ ديكارت الى الشك في كل شيء ، حتى بصدده أبسط المسائل الرياضية ، اتضح له أنه يشك وما دام يشك فهو يفكر ، لأن الشك ضرب من ضروب الفكر ، وطلما يفكر فهو اذن موجود ، فنحن نشك تعنى أننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى أننا نوجد ، فالحقيقة الأولى التى أشار اليها ديكارت بعبارة الشهيرة « أنا أفكر اذن فأنا موجود » " Cogito Ergo Sum " هى حقيقة أساسية لا سبيل الى الشك فيها ، بل ويمنع الشك فيها حتى اذا أردت ذلك . فحقيقة « الكوجيتو » تكمن فى وجودى الذى أعجز عن تصوّره غير موجود ، ويستحيل علىّ مهما أوتيت من قوة ، أن أشك فى هذه الحقيقة ، لأنها بديهية وواضحة ومتميزة^(١) .

وبالنظر الى هذه الحقيقة ، « أنا أفكر واذن فأنا موجود » كانت من الرسوخ واليقين ، بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تطرفا ، كانت عاجزة عن إبطالها ، حكمت بأننى أستطيع أن أتقبلها من غير أدنى تردد كمبدأ أول للفلسفة الذى أبحث عنها^(٢) . ويؤكد ذلك ديكارت فى « المقال عن المنهج » حيث يقول : « ولما انتهت الى أن هذه الحقيقة — أنا أفكر اذن فأنا موجود — وهى من الرسوخ بحيث لا يستطيع الاتيبييون أن يزعموها مهما يكن فى فروضهم من شطط ، حكمت بأننى ستطيع مطمئنا أن اتخذها اصلا للفلسفة التى كنت أطلبها »^(٣) .

لكن لنا أن نتساءل ، ما هو هذا الوجود الذى أدركه والذى يعد بمثابة اليقين الأول الذى لا يمكن الشك فيه ؟ الواقع أن هذا الوجود ليس هو وجود

1) Watling, J. L., " Descartes " in a Critical history of western philosophy, ed. by D. J. O'Connor, Macmillan, London, 1946, p. 177.
Marias, Julian, History of philosophy , pp, 214 - 216

وابضا

2) Garforth, F.W. The Scope of philosophy, p. 91 .

(٣) ديكارت : المقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الحضرى حـ ص ٥١ - ٥٢

جسمي ، بل هو وجود فكري ، فأن أعلم نفسي الآن موجودا مفكرا ولا أعلم بعد اذا كنت شيئا اخر غير هذا الموجود المفكر : فأنا مفكر ، بمعنى أنى موجود يتعقل ويشك ، ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ، ويتخيل ويحس أيضا^(١) . فكل هذه الظواهر النفسية تفيد الفكر ، لأنها تشترك جميعا في أننا ندركها مباشرة في أنفسنا . ان كل ما أعلمه الآن يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لا يناها الشك . والفكر . نميز عن البدن الخاص ، وعن الاجسام عموما ، بل ان وجود الفكر اشد وثوقا من وجود الجسم : فاني اعرف الفكر بالفكر نفسه ، أما الاجسام فلست بمستطيع قط اداراها الا في الفكر وبالفكر : فمعرفتي بالنفس معرفة مباشرة يقينية على عكس الجسم « لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقا ، نعرف جليا أننا لا نحتاج لكي نكون موجودين الى أي شيء آخر يمكن أن يعزى الى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده . واذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقينا ، بالنظر الى أننا لا نزال نشك في وجود أي جسم في حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر »^(٢) .

فأنا اذن حين أدرك « إني » أكلها في طبيعتها وما هيها ، ادرك أنه لا يخص « انيتي » الا ما هو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ، وبهذا المعنى كنت أيضا موجودا يشك ويحس ويتخيل ويريد ... الخ . لكنني كنت كذلك لان الشك والاحساس والتخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولأنها أولا في الحقيقة فكرى « أنا » . واذا فالفكر يعبر عن طبيعتي كلها : هو ماهيتها و « صفتها الذاتية » ، وكل ما يلائم الفكر يلائمني ، وكل ما ينافيه ينافيني . واذن فلست امتدادا ولا شيئا مما ينطوي في فكرته على الامتداد ، لان الفكر عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد ، كما أن الامتداد لا ينطوي على شيء من الفكر^(٣) . ان الفكر عنده جوهر روحي أو هو مبدأ خاصيته التفكير . أما

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، ص ١٠١ .

(٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الأول ، فقرة ٨ ص ٩٣ .

(٣) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١٥٢ ١٥٣ .

الجسم فهو جوهر مادي خاصيته الامتداد . هذا والفكر الذى هو ماهيته الجوهر الروحى هو عند ديكارت كل ما يجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا وهو يكون أحيانا فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثلاثة ارادة .

أما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

١ - معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .

٢ - معانى حسية من عمل التجربة والحواس .

٣ - معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

وأما الشهوات فهي عنده كل ادراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس . وللشهوة علتان : الاولى نفسه والثانية جسمية . كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باقى الشهوات ، وهذه الشهوات الأولية ستة وهي الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن .

وتبقى الارادة وهي عند ديكارت المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى ، وهي تظهر أكثر ما تظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هي فى تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون اثباته أو نفيه ، نجد الارادة هي التى تستطيع أن تكون أحكاما تثبت فيها أو تنفى^(١) .

وبما أن الانسان مكوّن من جوهرين : جوهر روحى يكون نفسه ، وجوهر مادي يكون بدنه فان علينا أن نبحث فى العلاقة بين هذين الجوهرين ، هل هما منفصلان تمام ، أم أنهما متحدان تمام الاتحاد ؟

2) Wright, William Kellay : A history of modern philosophy, p. 75

تمايز الجوهرين الروحي والجسمي :

أثار ديكارت موضوع انفصال العقل « أو النفس » عن الجسم ، نتيجة للتعريف الجديد الذي قدمه عن « الفكر » ، لأنه يحدّد عمل الفكر في بعض العلميات التي تتحكم عادة في الجسم ، أعني ، المجال الكامل لمعنى الإدراكات الحسية ، فعندما يعرف ديكارت الشعور أو الوجدان مثلاً ، ماذا يكون : يجيب بأنه منطوق للفكر ، فهو لم يتناول أى إشارة عن الجسم ، لأن كل ما يتضمن في « الفكر » - وفقاً لديكارت - الكائن المفكر ، هو ما يشك ، ويفهم ، ويثبت ، وينفي ، ويريد ، ويرفض ، كذلك ما يتخيل ويحس^(١) .

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكون كلا منهما جوهراً خاصاً مستقلاً عن الآخر ، فماهية الجوهر الروحي هي الفكر ، بينما ماهية الجوهر المادي هو الامتداد ، وإذن فنحن نستخلص في ديكارت على ما يقول فوليه « التمييز بين النفس وجوهرها التفكير ، وبين الجسم وجوهره الامتداد »^(٢) .

ويذهب ديكارت في التأمل السادس إلى تأييد هذا التمايز فيقول « ... هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائماً في حين أن النفس لا منقسمة »^(٣) . كما يقول بريدو Bridoux : « لا تختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل ان الواحدة منهما تضاد الأخرى ، فنحن لا نجد تصوراً نفسياً أو روحياً في مفهوم المادة ، كما لا نجد تصوراً مادياً فسي

(١) على عبد المعطى محمد : لبيتر - ص ص ٩١ - ٩٢ .

2) Stumpf , Samuel E. : Socrates to Sartre , p. 255 .

(٢) اندريه كزيسون : ترجمة تيسير شيخ الأرض ، بيروت عام ١٩٥٦ ص ٥٠

(٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس ، فقرة ٣٨ ص ١٩٠

مفهوم النفس والاجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة»^(١) . ويؤكد ماير Meyer هذا التمايز بقوله : « اننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود وأنه متميز عن الاجسام »^(٢) . وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن « فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل أن يعرف نفسه موجودا »^(٣) .

على أية حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة ، جوهر النفس وجوهر البدن ، الفكر والامتداد ، عالم المادة وعالم الروح ، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة .

كما يعطينا ديكارت صورة أخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن في التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات مؤداها أن كل ما ندركه فى وضوح وتميز قد خلقه الله على النحو الذى يدرکه به ، فمثلا أن أدرك النفس متميزة عن الجسم ، وادرك الجسم متميزا عن النفس ، واذا فلا بد أن يكون الله قد خلقهما منفصلين .

وهكذا فان الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن ، ذلك التمايز الذى أدى بوليه الى قوله بأن هذا معناه وجود ثنائية عند ديكارت . وهى الثنائية التى تنفى وجود أى اتصال بين العالم العقلى وبين العالم المادى حيث ان كلا منهما خصائص مختلفة كل الاختلاف عن الأخرى^(٤)

1) Bridoux , A. : Oeuvres et lettres de Descartes, Paris, 1949, introudetion, P. XVIII.

2) Meyer, F., A history of modern philosophy, American book company, 19 , p. 85 .

(٢). عثمان أمين : ديكارت ص ص ١٦٣ - ١٦٤ .

4) Garforth, F. W. The Scope of philosophy, P. 78 .

اتحاد جوهري النفس والبدن :

وهي مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية ، اذا أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست في جسدها كالربان في السفينة^(١) . ولكنها مختلطة معه ممتزجة به الى حد يجعلها تكون معه شيئا واحدا ، كما أن ديكارت انتهى في ردوده على اعتراضات « أرنو » الى أن النفس متحدة مع الجسد اتحادا جوهريا^(٢) .

أما عن الدوافع التي دفعته الى القول بالاتحاد بين الجوهريين ، فنجدها واضحة في التأمل السادس ، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلي فينا وعلى الاخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد^(٣) .

ولقد رد ديكارت على رجيوس Reguis بقوله أن النفس متحدة اتحادا جوهريا ووجوديا مع الجسد وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس وجسد كائن بذاته لا بالعرض . وكان رجيوس قد اعترض على ديكارت قائلا « اننا نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر ، وليس هناك ما يضطرنا لأن نصف ذلك الجوهر بأنه ممتد لأن صفتي الفكر والامتداد ليستا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفتان »^(٤) .

كما أعلن ديكارت في خطاب له الى الاميرة اليزابيت في مايو عام ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وأنها من حيث اتحادها بالجسم فهي تعمل وتحس معه ، كما تناول ديكارت في هذا الخطاب شرح نظريته للاميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس

1) Stump , Samuel E. : Socrates to Sartre , p. 255 .

2) Kemp - Smith , N. : Descartes philosophical Writings , London, 1952 , pp. 280 - 281 .

(٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس ، فقرات ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ .
١٣ ، ٦

4) Brehier, E., Histoire de la philosophie, Tome 11, Paris, 1929 , Fas 1, p. 84 .

أن تحرك الجسد ، ونراه يذهب في هذا الى أنه توجد فينا أفكار ومعان أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الاخرى : ومن بين هذه المعانى لا يوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصا بالنفس غير معنى الفكر . أما عن النفس والجسم معا فانه توجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس .

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية مركزا لهذا الاتحاد ، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى وسريعة التأثير ومزدوجة أى نفسية وجسمية^(١) .

ومع ذلك تظل هناك مشكلة تتعلق بطبيعة هذا التفاعل ، لأنه اذا ما كان ثمة تفاعلا حقيقيا بين النفس والجسم ، فينبغى على هذا الاساس أن يكون العقل ممتدا ، وهو ما يتعارض تماما مع ما ينادى به ديكارت ، كما لن تفضى قواعد منهجه لأية نتيجة واضحة ومتميزة لهذه المشكلة .

ولعل هذا ما جعل بعض اتباع ديكارت يذلون قصارى جهدهم فى ايجاد حل مقنع لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، فقد حاول « ارنولد جيولينكس Arnold Geulinx » معالجة هذه المسألة من خلال نظريته عن « مذهب المناسبات أو نظرية التوازى Occasionalis or parallelism حيث يشير أرنولد الى ثنائية ديكارت الصارمة ، ويرفض تماما القول بوجود أى تفاعل بين العقل والجسم ، لانهما جوهران منفصلان تماما .

ج - اليقين الثالى : اثبات وجود الله :

لقد توصل ديكارت من الشك المنهجي الى اثبات انيته كجوهٍ مفكر ، فالأنا التى أثبت وجودها استنبطها ، من حقيقة كونه كائنا يفكر ، ومن ثم

(١) على عبد المعطى محمد : لينتر ص ٩٨ .

« نظرية التوازى Parallelism » تذهب الى القول بأن العمليات العقلية والجسدية متلازمة ، و احدها يتغير بتغير الآخر ، ولكن من غير أن يكون بين سلسلتى التغير أى علاقة سببية .

ذهب الى أنه يكون موجودا حين يفكر ، فاذا توقف عن التفكير ، كان ذلك بمثابة توقف عن الوجود ، فأنا شيء يفكر ، أى جوهر يكون ماهيته التفكير^(١) .

يعتمد ديكارت اذن على قاعدة ثابتة ، هى مبدأ الكوجيتو Cogito (أنا أفكر اذن فأنا موجود) ، وهو اثبات الوجود من الفكر ، وهذه الحقيقة هى حدس محض وليست نتيجة استدلال أو قياس ، ولو فرضنا أن هناك شيطانا حيثما يضللنى فى كل شيء ، فهو لا يستطيع أن يمنعنى من التصديق ، أو التيقن بأنى موجود حين أفكر .

ثم يضى ديكارت من حقيقة اثبات وجود الأنا كجوهر مفكر الى اثبات وجود الله^(٢) . فيقدم ثلاثة براهين ، تعتمد فى حقيقة الامر على فكرة رئيسية نجدها فى أنفسنا ، وهى فكرة الكمال المطلق^(٣) ، يثبت بها وجود الله ، والتي تتفق مع هدفه ، نسلطها على النحو التالى :

البرهان الأول :

يمكن صباغته بالصورة التالية : اننى قادر على أن أتصور بغير أدنى شك ، كائنا كاملا ، وجوها لا متناهيا ، أزلى ، ثابت ، مستقل ، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان ، خلقتنى أنا وخلق سائر الاشياء .

وبما أننا كائن متناه وناقص ، فلا يمكن أن أكون أنا مصدر فكرة الكائن الكامل ، لانها فكرة بسيطة وواضحة ومتميزة ، ولما كان لكل معلول لا بد له من

1) Russell, Bertrand, A history of western philosophy, p. 564.

2) Stumpf , Samuel Enoch : Socrates to Sartre , p. 253 .

(٣) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاتة صفوان ص ٢٦ .

علة تصدر عنه ، وبالنظر الى أننى موجود متناه ، فاذن لا يخول لى أن أتخيل كائنا موجودا لا متناهيا ، بما أننى لست مصدر هذه الفكرة فكل ما يوجد بالفعل خارج نطاق ، لها علة أسمى منى هى الله ، فالله اذن موجود^(١) . يقول ديكارت فى التأمل الخامس : فاذا كان يلزم من استطاعتى ان استخلص من فكرى فكرة عن شىء ما ، فإن كل ما أتتبع فى وضوح وجللاء أنه يخص ذلك الشىء انما يخصه فى الواقع ، أفلا أستطيع أن استخلص من ذلك حجة ودليلا برهانيا على وجود الله ؟ «^(٢) .

كما يؤكد لنا ديكارت على أن إمكانية الموجود المتناهى - أى الانسان - على تصوّر فكرة الموجود اللامتناهى ، هى من مسلمات فكرتى عن نفسى باعتبارى موجودا محمدا أو متناهيا ، لان ماهو متناه يقتضى ضمنا كحد للامتناهى^(٣) . وعلىنا أن نبحث فى العلة التى أحدثت ذلك التصور فىنا ، وهذه العلة هى الله . يقول ديكارت : « وكذلك ما دمنا نجد فى أنفسنا فكرة اله أو موجود كامل على الاطلاق ، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التى أوجدت تلك الفكرة فىنا ، ولكن بعد التفاتنا الى ما تمثله لنا من عظيم الكمالات نجد أنفسنا مضطرين الى الاقرار بأنها انما جاءت الينا من موجود كامل جدا أى من اله هو موجود حقا : لانه ليس من البين فقط بالنور الفطرى أن العدم لا يمكن أن يكون موجدا لشيء مهما يكن ، وان الاكمل لا يمكن أن يكون ناتجا عن الاقل كما لا أو تابعا له «^(٤) .

ومن ثم فقد نجد أنفسنا بصدد مشكلة نالت أهمية كبرى فى الفلسفة المتأخرة ، لقد كان فى وسع ديكارت أن يبرهن على وجود الله عن طريق بديهية العلية ، ولكن ربما تفضى بديهية العلية الى ما وراء فكرة الله ، حيث لا ينبغي أن تكون لذات الله أى علة .

1) Garforth , F. W.: The Scope of philosophy, p. 94 .

(٢) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الخامس ص ٢١٢ .

3) Hoffding , Harald, A history of Modern philosophy, Vol. 1, p. 223 .

(٤) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الأول ، فقرة ١٨ ص ١٠٧ .

ومن أجل ذلك فقد حاول ديكارت أن يتفادى هذه الصعوبة ، عن طريق التمييز بين ما تكون علته باطنة في ذاته ، وتلك التي تكون علته خارجة عن ماهيته ، وقد نظر الى الله باعتباره العلة وليس المعلول ، أى أن الله هو « علة ذاته Causa Sui ، وكموجود لا متناهي ، حيث يملك الله قدرة حيوية غير محدودة على الاطلاق وهذه القدرة باطنة في ذاته ، بحيث لا يفتقر الى شيء آخر سوى ذاته يستمد منه الوجود .

يعترض « ارنولد Arnould » وهو أحد المتحمسين للفلسفة الديكارتية ، على عبارة « علة لذاته Self - Caused » ، ويرى أن هذه العبارة تتضمن تناقضاً ذاتياً ، ويذهب الى أنه ليس في استطاعتنا أن ننسبها الى الله بأى حال من الأحوال ، إذ انه — على حد قوله — ليس في وسع أى فرد أن يعطى ما لا يملك ، أى أن فاقد الشيء لا يعطيه ، وإذا ما استطاع أى فرد أن يهب نفسه الوجود ، فينبغى بالمثل أن يكون حاصلًا على الوجود من قبل ، ولو كان الله هو علة ذاته ، فيتعين بالمثل أن يكون معلولاً لماهيته ، إذ ان العلة تتقدم على معلولها في الزمان ولكن الامر فيما يتعلق بالله على خلاف ذلك ، إذ لا يوجد أى تمييز فيه بين الماضي والمستقبل ، أو بين الامكانية والواقع .

ويرى ديكارت أنه اذا ما قمنا باثبات وجود الله عن طريق بديهية العلية ، فينبغى علينا كذلك أن نطبق هذه البديهية على ماهية الله ، في حالة اذا ما تصورنا الله كعلة لماهيته فحسب⁽¹⁾ ويستطرد ديكارت قائلاً بأن تعبير « العلة Cause » يمكن استخدامه وفقاً لتشابه جزئى مع الله ، ويرجع ذلك الى معرفتنا الناقصة ، فعلى الرغم من القول بأن الله هو علة لماهيته ، فيمتنع القول بأنه معلول لماهيته ، وإلا سيكون الله في هذه الحالة متجزئاً الى أجزاء متفاوتة في الدرجة .

1) Hoffding , Harald : A history of modern philosophy, vol. 1, p.225 .

ومن ناحية أخرى يؤكد ديكارت أن الشك نقص ، لأنه قصور عن بلوغ الكمال ، بما أننا موجودات ناقصة ، فيتعين على هذا الأساس تصوّر موجود كامل وهو الله . ولكن بعد ما توصلنا إلى معرفة الموجود الكامل وهو الله ، فإن النقص لا يزال مستمراً ، وفضلاً عن ذلك ، فكيف يمكن أن يصدر الإنسان الناقص عن الموجود الكامل ؟ مع أن الموجود أو الكائن الكامل يحتوى على كل الأشياء الكاملة مثالياً .

وهنا يجيب ديكارت بأن النقص صفة تلتصق - بالضرورة - بالمتناهي ، وأن كل الأشياء المخلوقة هي متناهية^(١) .

البرهان الثاني :

أيا كانت معرفتنا بشيء ما أكثر كمالاً من نفسى ، لا يمكن أن تؤلف وجودى الشخصى ... واضح انه لا يمكن أن أكون حائزاً على هذه المعرفة لأننى لو كنت أنا مصدرها ، لوهبت نفسى كل كمال ، طالما أننى عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال ، وبالأحرى عاجز عن إيجاد جوهر انيتى ، إذن فإننى استمد وجودى من غيرى ، وهذا الذى استمد وجودى منه ، ان لم يكن هو نفسه الكامل ، فسيحتاج إلى غيره بمنحه الوجود ، إذن ، فلا بد أن نصل إلى كائن كامل لا متناه وهو الله^(٢) . يقول ديكارت : « ولكن من حيث أننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، وإننا لا نملك هذه الكمالات المطلقة التى نتمثلها ، فيلزمنا أن نستنتج أنها موجودة فى طبيعة مختلفة من طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، أى هى الله ، أو على الأقل أنها كانت فى الله من قبل ، وبما أنها لامتناهية فلا بد أنها لا تزال قائمة فينا »^(٣) .

1) Ibid : p. 226 .

2) Wright , William Kellay : A history of modern philosophy p. 77 .

(٣) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الأول فقرة ١٨ ص ١٠٨

ونستطيع أن نتبين بوضوح كيف استخدم ديكارت في برهانه الثانى ، على وجود الله نفس فكرة الكمال — ولكنها بمعنى اخر مختلف — حيث يؤكد لنا انه اذا ما كنت أنا علة وجودى الخاص ، فأننى قد اكون علة فكرة الكمال الماثلة فى عقلى ، ولكى أكون أنا علة فكرة الكمال ومصدرها ، فيلزم على هذا الاساس أن أكون أنا بذاتى كاملا ، ولما كنت موجودا ناقصا ، فينبغى اذن أن يكون العلة فى وجودى وكذلك علة فكرتى عن الكمال خارجا عن ذاتى وهو الله^(١) .

البرهان الثالث :

برهان ديكارت الثالث على وجود الله ، هو احياء الدليل الوجودى عنده القدس اتسلم St-Anselm فى العصور الوسطى ولكنه يتناوله بصيغة رياضية^(٢) . حيث يقول فى القسم الرابع من « المقال عن المنهج » : أننى عندما عدت الى امتحان ما لدى من فكرة عقلية عن موجود كامل ، تبين لى أن الوجود داخل فيها على النحو الذى يدخل به فى الصورة العقلية لمثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ويفضى ذلك الى أن الوجود مفهوم فى معنى الكمال المطلق ، فلو كان الله غير موجود ، لتحتم أن يكون ناقصا ، وللزم أن نتصور كائنا آخر يفوقه فى الكمال بوجوده ، ولكان هذا الكائن هو الموجود الكامل ، موجودا هو على الاقل مساو فى اليقين لاعظم مايمكن ان يكون برهانا هندسيا^(٣) .

1) Garforth , F. W. The Scope of philosophy, p. 94 .

2) Wright : William Kellay : A history of modern philosophy p. 78 .

(٣) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخطيرى ص ٦٥ ، وكذلك :
Flew , Antony : God and philosophy , Hutchinson and Co., LTD, London,
1974 , p. 76 .

ولعل ما يهمنى أن نؤكد ههنا ، اذا ما قمنا بمقارنة صياغة ديكارت للبرهان الوجودى ، بما جاء عند القديس انسلم ، ورغم ما بينهما من تشابه واضح ، هو اختلاف كل منهما فى نقطة البداية ، بمعنى أن فكرة الله عند انسلم هى من الافكار التى يمكن تصورها أو تخيلها عن كائن أسمى ، فى حين نجد أن فكرة الله عند ديكارت هى فكرة كائن كامل ، وهى فكرة توجد فينا وجودا فطريا .

ومن ناحية اخرى فثمة وجه اختلاف آخر فى الصياغتين ، بحيث يجعلهما مستقلين الواحد عن الآخر ، حيث يفترض العالم اللاهوتى أنسلم ، أننا نعتقد فى وجود الله وما البرهان على وجوده إلا مجرد تبرير معقول لهذا الاعتقاد . أما ديكارت فهو يحاول البرهنة على وجود الله من تحليله لفكرة الكمال والتى تتفق مع مذهبه الفطرى .

د - اليقين الثالث : العالم كامتداد هندسى

بعد أن توصل ديكارت الى اثبات حقيقة وجود ذاته المفكرة ، أى وجود أنيته باعتباره جوهر مفكرا ، ثم اثباته وجود الله كحقيقة يقينية متسامية . يمضى ديكارت الى محاولة اثبات وجود العالم الخارجى .

لقد واصل ديكارت طريقه فى تحقيق مطلبه الثالث ، بنفس المنهج السابق ، متخذاً من اليقين الأول واليقين الثانى دعامتين يؤسس بهما وجود العالم الخارجى ، ويستهل ذلك بطرح سؤال عما اذا كان باستطاعته التأكد من وجود الأشياء الأخرى الماثلة فى العالم الفيزيائى ، موجهها نظره الى جسمه .

ومن ثنايا اجابته على هذا التساؤل نراه يشير الى العوامل التى تؤدى الى وقوعنا فى الخطأ ، حيث يقرر أن علة هذا الخطأ هو نتيجة لتضافر قدرتين فى النفس الانسانية هما القدرة على الفهم والادراك ثم قوة الارادة ، ولما كانت الارادة كاملة ومطلقة بلا حدود ، بالقياس الى قدرتنا على الفهم المحدودة ، أى أن مدى الارادة

أعظم من مجال الفهم ، فرما نختار بمحض ارادتنا وتعجل في أحكامنا على الأشياء التى لا تتضح لنا بجلاء ، ومن هنا نزلق في الخطأ . كذلك قد ينشأ الخطأ نتيجة لاضطراب وغموض الادراك الحسى . ومن ثم يرفض ديكارت الاعتماد على الحواس كمصدر للمعرفة ، ويطالبنا باستخدام نور العقل الفطرى في التمييز بين الأشياء الخارجية الفيزيائية .

يتقدم ديكارت — في مجال معرفة الأشياء الخارجية — بمثال الشمعة المشهور ، يوضح لنا بمقتضاه ماهية الأشياء المادية وطبيعتها ، ويتلخص هذا المثال في أن ما نعرفه من الشمعة ليست هى الصفات الظاهرية التى ندركها بالحواس كاللون والرائحة مثلا ، حيث أن هذه الصفات قد تلاشت من الشمعة نتيجة الحرارة والذى يظل من الشمعة وما ندركه فيها ادراكا واضحا و متميزا هو امتدادها . ولكن هذا الامتداد ليس هو الامتداد الحسى الذى أمثله بحواسى وتخيل ، بل هو الامتداد الذهنى ، أى ما يدركه الذهن من ماهية الشمعة ، ويراه رؤية جلية ومتميزة أو بلمحة من لمحات الذهن . يقول ديكارت : « لا بد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وانما الذى يدركه ذهنى وحده » . وعلى هذا الأساس فاننا اذا ما دققنا النظر فى سائر الأشياء المادية الخارجية التى تشكل العالم الخارجى ، لم نجد الا فكرة واحدة بسيطة ومتميزة دائما تظل كما هى ، مهما تغيرت الصفات الحسية ، تلك هى فكرة الامتداد ، ومن ثم نستطيع القول بأن الامتداد وحده هو الصفة الأولى وهو جوهر النفس ، أما بالنسبة للصفات الأخرى كاللون والطعم والرائحة فهى صفات ثانوية .

يتضح لنا من ذلك أن الحواس قاصرة عن تزويدنا بالمعرفة الحقيقية عن العالم المادى ، بل تعتمد معرفتنا لهذا العالم ، على مبدأ « الأفكار الواضحة المتميزة » ولكن ما الذى يكفل أن تكون هذه الأفكار المتمثلة فى أذهاننا تعبر عن أشياء واقعية بالفعل ؟ وهنا يلجأ ديكارت الى الله كضامن لحقيقة هذه الأفكار ، لأنه من غير الممكن أن نتخذهنا وتضللنا الأفكار التى أودعها الله فينا .

ويرى ديكارت أن العالم الفيزيائي يتصف بأنه يخضع لنظام صارم أو هو محكوم بقوانين آلية ، ولا تؤهلنا معرفتنا بالله للملاحظة هذه القوانين التي تسير هذا العالم ، بل أن مثل هذه المعرفة يمكن أن تتحقق عن طريق الأبحاث العلمية .

ومن ناحية ثانية يعتقد ديكارت أن المادة وحركاتها تظل ثابتة في المكان ، فحجم المادة وكمية الحركة في العالم ثابتة ، لا تزيد ولا تتغير على الإطلاق ، بل ما يبدو أن المادة تتمدد فحسب ، وذلك في الحالة التي تنفصل فيها الجسيمات المادية عن بعض . وعلى هذا الأساس لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تزيد أو تنقص كمية الحركة الاجمالية في العالم . وقد حاول ديكارت — يقول هوفدنج — أن يفسر الوحدة والنمو في العالم وفقا للقوانين العامة للطبيعة ، كما حاول من جهة أخرى أن يفسر حياة الكائن الحي والحياة العضوية وفقا لقوانين آلية محضة . وها هنا نجد أن ديكارت جعل من علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) ، علما آليا كعلم الفلك سواء بسواء . وكما أنه قد تخلى عن علم اللاهوت في فرضيته الكوزمولوجية ، كذلك نراه يتخلى عن علم النفس في آليته العضوية ، ويتصور الجسم الانساني وقد تألف من اجزاء مادية ، تعمل وفقا لقوانين الحركة والحرارة من غير تدخل أى نفس على الإطلاق .

وقد اعتبر ديكارت أن سائر أجسام الكائنات الحية مجرد آلات ، ولما كانت الحيوانات خالية من الشعور والوعى فهي تمارس عملها كآلات آلية الحركة ، وتخضع بدورها لنظام العالم المادى ، أى تتحكم فيها قوانين الفيزياء ، فيما عدا الانسان لأن لديه النفس التي ينفرد بها عن سائر الحيوانات ، وهذه النفس تمارس وظائفها في الجسم عن طريق الغدة الصنوبرية وهو المكان الذي تلتقى فيه النفس بالأرواح الحية ، حركة الأرواح الحيوانية ، وينتج عن ذلك وبطريق غير مباشر ، حركة أجزاء البدن الأخرى .

ولكننا عندما نتساءل ما هو الموقف بالنسبة للكائنات البشرية ؟ يقول

ديكارت : ان كثيرا من أنشطة جسم الانسان هي أفعال آلية تماما كما هو الحال عند سائر الحيوانات ، فكل ما يقوم به الانسان من أفعال فيزيائية ، كعملية التنفس ، والدورة الدموية ، والهضم هي في واقع الأمر عمليات آلية بحتة ، كما نجد يذهب — في نفس الوقت — الى أن النفس تقوم بمهمة توجيه الحركة في بعض عناصر وأجزاء الجسم الانسالى .

أى أن ديكارت حاول بوضوح أن يعطى تفسيراً للجسم الانسالى باعتباره آلة مادية ، وفى الوقت عينه ، يحافظ على امكانية تأثير النفس على السلوك الانسالى ، من خلال نشاط الإرادة . لذلك يختلف الانسان عن الحيوان ، فهو — أى الانسان — يستطيع ممارسة أنماط عديدة من النشاط وأن يشارك في التفكير المحض ، كذلك من الممكن أن يؤثر في عقله بعض الاحساسات والادراكات الحسية الفيزيائية ، ومن ثم فالعقل الانسالى هو الذى يتولى توجيه الجسم ، وهذا الجسم يتحرك بقوة آلية مجهدة .

وبما لا شك فيه أن الجسم الانسالى يتميز ببعض الصفات التى تتفق تماما وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة ، ومع ذلك فهناك ظواهر واقعية تتصل بهذا الجسم ، اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيراً كاملاً . وان كان الأمر على هذا النحو ، فما قيمة الفرض الآلى في ميدان الانسان ؟

لقد قدم ديكارت مذهبا جزئيا ، فمن أهم ما تفض به مظاهر ثنائيته المشهورة ، أنه وضع حاجزا أساسيا بين « الطبيعة المادية » وبين « الطبيعة البشرية » . وقد تصور كل شيء ، فيما عدا الانسان ، بأنه مقيد تماما بقوانين حتمية هي التى تتحكم فيه ، واذا كانت أجسام البشر مجرد أجزاء من عالم المادة المعتدة ، لها نفس مكانة الأجسام الحيوانية ، من حيث خضوعها للقوانين الطبيعية ، فان للانسان فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة . هذا الوعى وهذه النفس ينتميان الى عالم أعلى ، هو عالم « الفكر » ، بحيث يمثل الانسان وحدة متميزة تجمع في دفتها بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر الممتد » .

هـ - الحتمية في المجال الطبيعي (والجسم الانساني) :

لا حظنا في العرض السابق أن العالم أو الطبيعة عند ديكارت محكوم بقوانين صارمة ، تتخذ طابعا آليا وميكانيكا صرفا . بحيث لا نلمس فيها أى بصيص من الحرية . ذلك على عكس موقفه الذى اثبتناه للأنا الراضية الحرة المختارة ، والله الذى يتمتع بحرية مطلقة .

ورأينا أن الجسم الانساني عند ديكارت يتصف بالامتداد شأنه في ذلك شأن العالم الطبيعي ، وشأن الأجسام الحيوانية أيضا . وهذه الأجسام جميعا تتحرك حركات آلية ، ولا فرق بين جسم الانسان وجسم الحيوان من هذه الناحية ، فمبدأ الحياة واحد لا يتغير ، ولكن هناك مسألة يجب أن نثيرها بالنسبة للانسان وهى عن طبيعة الصلة بين النفس والجسم .

ويعتقد ديكارت أن له جسما فهو يقول في التأمل السادس : « ولم أجاوز الصواب أيضا حين اعتقدت أن هذا الجسم (الذى استحق أن أسميه جسمى) متعلق ومتصل بى أكثر من أى جسم آخر ، لأنى لا أستطيع في الواقع أن انفصل عنه كما انفصل عن الاجسام الأخرى : ذلك ألى كنت أحس فيه ومن أجله رغباتى وأهوائى جميعا ، وأخيرا كنت أستشعر بالمسرة والألم في أجزائه ، لا في أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه » .

ويعتقد أيضا أن هناك أجساما أخرى تحيط بجسمه هذا ، فهو يقول : « وتعلمنى الطبيعة ، خلاف هذا ، أن جسمى محاط بأجسام كثيرة أخرى يلزمنى أن أطلب بعضها ، وأن أفر من بعضها الآخر . ولا جرم أن كوني أحس أنواعا مختلفة من الألوان والروائح والطعوم والأصوات والحرارة والصلابة ... الخ ، يجعلنى استنتج أن في الأجسام التى تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغايرا يناسبها ، مع أنه ربما لم يكن هذا التغاير مشابها لها في الواقع وكذلك أستطيع أن استخلص من أن هذه المدركات الحسية المختلفة منها ما هو مستساغ عندى ومنها

ما هو غير مستساغ نتيجة يقينية كل اليقين ، وهنئ أن جسمى (أو أنا بتمامى ، من حيث ألى مركب من الجسم والنفس) يستطيع أن يتلقى أنواعا من المنفعة أو المضرة من الأجسام الأخرى التى تحيط به .

وبعد أن يعتقد ديكارت بأن له جسما وأن هناك أجساما أخرى تحيط بجسمه ، نراه يرفض رفضا قاطعا ، أن يجعل جسمه من نفس مبدأ نفسه ، فهو يفرق بين الجسم وبين النفس تفرقة حاسمة سبق لنا أن تحدثنا عنها ، بل مضى مع منطق مذهبه ، فألقى مبدأ (الحياة) ذلك المبدأ المخفوف بالأسرار ، والذى يضعه الناس عادة بين الفكر المخض وبين المادة المخضة ، وذهب الى أن الجسم الحى ليس الا جسما فحسب ، أى مادة ، وألى أنه شئ متحرك حركة آلية ، وان دراسته أدخل فى اختصاص العالم الطبيعى وحده .

واذا كان ديكارت قد اشتغل كثيرا بتشريح بعض أنواع الحيوانات ، فقد كان مقصده من ذلك أن يجد فى تلك (الآلات المعقدة) التى تسمى بالحيوان ما هو من قبيل اللوالب والعجلات والأنابيب والمضخات وغيرها فى (الماكينات) والآلات الصناعية .

وعلى هذا النحو يصبح الجسم الانسانى والأجسام الحيوانية مرتبطة تمام الارتباط بالعالم الطبيعى الآلى الذى يسير وفق قوانين حتمية صارمة ، اذ الكائنات الحية تخضع لقوانين الفيزياء تماما كما تخضع لها المادة الجامدة .

ولعلنا نجد فى هذا القول مشابها لرأى سابق « لهويز » ذهب فيه الى أن النبات والحيوان ليست سوى آلات ، فهى لا تملك أنفسا ، وكل ما تقوم به من حركات ، انما يخضع لعمليات الية . لكننا اذا وصلنا الى الانسان واجهتنا صعوبة لا يستهان بها : ذلك أن الجسم أو هذه الالة الانسانية لها تعلق بنفس مفكرة . وكما يستحيل انكار ما للنفس من أثر على الجسم ، وما للجسم من أثر على النفس ، يستحيل أيضا تصور تلك العلاقة تصورا واضحا فى مذهب بالغ فى

تقرير (الثنائية) ، والفصل بين الجوهرين الروحي والمادى والمتباين أشد التباين .

والحق أن في نظرية ديكارت هنا بعض الغموض ، ويشهد بذلك جهود الديكارتيين لسد هذا النقص . وقد يكون في بعض عبارات من ديكارت أخذت مشتتة من هنا ومن هناك ما يفيد اتجاه الفيلسوف الى الحلول التي سيحاولها تلاميذ من بعده . لكن من المحقق أن ديكارت اذا كان قد تنبه اليها فانه لم يقف عندها وقفات يصح تسجيلها .

وسبب ذلك واضح ، وهو أن ديكارت قد أرى على الفلاسفة المحدثين انتصارا لنظرية الحرية الانسانية ، ولهذا أعرض عن جميع النظريات التي تفرض بين الفكر والجسم مطابقة دقيقة قد تنال من الحرية الانسانية أو تهددها بالضياع .

واذن فقد قاوم ديكارت كل اغراء كان يستهويه لاقامة أى موازنة أو مطابقة بين أحوال الجسم وأحوال النفس (وذلك هو حل « اسينوزا ») ، أو يدعوه الى أن يجعل الله يتدخل كي يرتب بعض الأحوال « لمناسبة » بعضها الآخر (وذلك هو حل « مالبرانش ») ، أو لأن يقول بوجود نوع من « سبق التوافق » بين الجوهرين الروحي والجسمي « وذلك هو حل « ليتنز ») . بل الواقع أن الفيلسوف ثبت في مواقف لم ير تلاميذه امكان الذود عنها ، غير أنه هو لم يشأ أن يبرحها قط .

ولقد ذهب ديكارت الى أن كل ما هو موجود في العالم يرد إما الى الفكر وإما الى الامتداد ، واذا فكل تفسير يجب أن يصعد الى الخصائص العامة للامتداد ، اذا كان المطلوب تفسير ظاهرة فيزيقية (والجسم الانسانى ينطوى تحت الظاهرة الفيزيقية عنده) أو أن يصعد الى معرفتنا بالفكر الانسانى ، اذا كان المقصود هو فهم حادثة في حياة النفس . لكن الأمر في المركب الانسانى على خلاف ذلك ، وتلك حالة فذة لا نظير لها : لأننا لسنا بازاء مسألة من مسائل الفيزيكا ، ولا بازاء

مسألة متصلة بالنفس ، وإنما نحن على حدود عالمين مختلفين ، وأى تفسير لأحدهما ، لا يصدق تفسيراً للثاني ، ولا يصح تفسيراً لما بينهما من علاقات متبادلة .

وقد يمكن التخفيف من شدة هذه المعضلة ، ولكن ليس من اليسير القضا . عليها تماماً . وإذا دهشنا للإرادة الانسانية الحرة ، كيف يتيسر لها أن تعبر شيئاً مما هو في عالم ، كمية الحركة فيه ثابتة مطردة ، اجابنا ديكارت بأننا سنستطيع دون احتياج إلى أن نغير من كمية الحركة في العالم ، أن نغير اتجاه الحركات الموجودة من قبل ، (وهذا خطأ من جهة الميكانيكا) . ومعنى هذا أن ديكارت يبيح للنفس استثناء صغيراً يمكن إرادتها الحرة من أن نعدّل اتجاه الحركات الموجودة في العالم دون أن يؤثر في كميتها .

وختاماً لهذه النقطة نقول مع « ستمف » إن ديكارت كان يقبل التفسير الحتمى في نطاق الطبيعة المادية بما فيها من أجسام حيوانية ، ولم يجد ما يمنعه من أن يطبق نفس الأمر بالنسبة للجسم الانسانى .

مشكلة الجوهر عند ديكارت

أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفلسفة الحديثة قد ابتدأت بالفيلسوف الفرنسي رنيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وفي هذا يقول راسل « إننى اعتقد بحق بأن ديكارت هو منشئ الفلسفة الحديثة وموجدها »^(١) ويذهب رورجز إلى أنه « يجب أن نبحت في ديكارت عن بداية الفلسفة الحديثة »^(٢) .

لقد كان القرن السادس عشر هو القرن الذى ظهرت فيه نزعات وتيارات جارفة تحاول التجديد والابتكار وتهاجم كل الاثار المدرسية المنحدرة إليه من اليونان ، مبينة عقمها وجديها . وكان لابد من أن تلتقى كل هذه التيارات في رجل واحد يصيغها بمنطقة ويؤلفها بعقريته ، وكان هذا الرجل هو رنيه ديكارت « لقد جاءت حياة ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت في أوروبا منذ ابتداء القرن السادس عشر وجاءت فلسفة ديكارت فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا . والقرن السادس عشر عصر النهضة والاحياء والاصلاح فهو عصر التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا إلا على يد رجال من أمثال ديكارت »^(٣) .

ولا تقتصر أهمية ديكارت على النواحي الفلسفية وحسب ، بل تعدتها إلى النواحي العلمية أيضا ، فيذهب العالم الانجليزى هكسلى إلى القول « بأن المفكر

1) Russell , B: A history of western philosophy ch IX p. 180

2) Rogers: A students history of philosophy p. 230 .

(٣) نجيب بلدى : ديكارت — ص ١٤

الوحيد الذى يرى أنه فاق كل ما عداه فى تمثيل أصول الفلسفة الحديثة .
العلم هو رزنيه ديكارت ، فمن ينعم النظر فى نتيجة من النتائج اسي صعب
الفكر الحديث بطابعها سواء فى الفلسفة أو فى العلم يتبين أن معنى هـ .
الفكر — إن لم نقل صورته — كان حاضرا فى ذهن ذلك الفرنسى الكبير .

وعلى ذلك فعند ديكارت اجتمعت أفكار جديدة ونسق فلسفى حديث .
ومنهج مبتكر ، فكانت لنا فى النهاية فلسفة دقيقة لا تقبل أية فكرة نقيدية إلا
بعد تمحيصها ، ولا نضع فى اعتبارها أية خطرة إلا بعد التدقيق فيها . فكانت حق
ثورة على القديم ومقاومة لكل تقليد ، ومبتكرة كل الابتكار .

والتفكير الديكارتي بقدر ما هو جديد فهو مفيد ومتعدد الجوانب . ولن
نعرض له هنا فى نواحيه المختلفة ، فما يعيننا هنا ما هو إلا فكرة الجوهر فى
فلسفته . والآن لننظر فى هذه الفكرة عن كثب لنرى ما إذا كان ديكارت
مجددا فى هذه الفكرة أيضا ومبتكرا كما هو الشأن فى بقية فلسفته ، أم أنه كان
مقلدا رغم مناداته بعدم التسليم بأية أفكار تقليدية منحدره إليه من فلاسفة
اليونان وعلى رأسهم أرسطو .

لقد ذكر ديكارت فى كتابه « مبادئ الفلسفة » العناصر التى تتكون منها
طبقات المعرفة فقسمها إلى قسمين :

الأول : يحتوى على المعانى العامة notions génerales التى ليس لها وجود
مستقل فى الخارج ، ولكنها تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ومن يبر معانى
هذا القسم « الجوهر والمدة والترتيب والعدد وربما أيضا بعض المعانى
الأخرى »^(١) .

(١) عنوان أميرى — تحصيل مذهب فلسفه — ص ٨٧

(٢) ديكارت . مبادئ الفلسفه — جزء الأول — ص ٢١

والثانى : يتكون من الحقائق التى ليس لها وجود خارج عن أذهاننا فهى على ذلك معان مشتركة notions communes أو بديهيات ومثالها قولنا « إن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر »^(١) .

ولإذن فديكارت يضع الجوهر هنا فى القسم الأول من طبقات المعرفة ، ذلك القسم الذى قلنا أنه يحتوى على المعانى العامة التى ليس لها وجود حسى ملموس فى الخارج وإن تكن شاملة لكل الوجودات الجزئية . وبهنا الآن أن نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكارت أو تعريف الجوهر عنده .

والواقع أن هناك تعريفين للجوهر فى فلسفة ديكارت الأول منهما يشير الى الخالق أو الله ، والثانى منهما تعريف منطقى يجعل من الجوهر موضوعا لمحمول .

أما التعريف الأول فإننا نجده فى الجزء الأول من كتاب مبادئ الفلسفة حيث يقول ديكارت « إننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجودا غير مفتقر إلا إلى ذاته فى وجوده ، وقد يكون فى تفسير قولنا غير مفتقر إلا إلى ذاته ، بعض الغموض ، لأن الأصح أن يقال أنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شئ مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه »^(٢) .

وإذا دققنا النظر لحظة فى هذا التعريف لوجدناه يشير إلى الكائن الكامل اللامتناهى لأنه لا يلائم فى الواقع غير الله ، إذ الله وحده هو الذى يوجد فى ذاته وبلذاته وغير مفتقر إلى غيره .

أما التعريف الثانى لكلمة الجوهر فنجده فى التعقيب الهندسى الذى يلحق

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة — الجزء الأول — فقرة ٤٩ .

(٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة — الجزء الأول — فقرة ٥١ .

الردود على الاعتراضات الثانية التي وجهت الى التأملات وهو « يسمى جوهرًا كل شيء يقيم فيه مباشرة كأنه في الموضوع ويوجد به شيء ما ندركه أى أية خاصة أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية »^(١) .

وفي هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذى يحمل عليه محمول أو بمعنى آخر نجد فيه المعنى المنطقي لكلمة الجوهر . وذلك المعنى الثانى يمكن نسبته على ما يقول ديكرت « إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد »^(٢) وهو يسمى كلا منهما بالجوهر المخلوق ، فيقول « والفكرة التى تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجواهر المادية أو الجسمانية ، لأنه لا يلزمنا لكى نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أى شيء مخلوق »^(٣) .

ومن ثمة فإن التعريف الثانى وهو التعريف المنطقي ينطبق على جوهرين هما الفكر والامتداد أو النفس والبدن ، يقول ديكرت « وفى استطاعتنا إذن أن نحصل على معنيين أو فكرتين واضحتين ومتميزتين إحداهما فكرة جوهر مخلوق يفكر والأخرى فكرة جوهر مخلوق ممتد »^(٤) .

وتمايز الجواهر بعضها عن بعض بواسطة صفاتها . وفى كل جوهر عدد لامتناهى من الصفات ، ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أنه يوجد فى كل جوهر صفة مكونة لماهيته مقومة لطبيعته ولا يمكن أن تنفك عنه إلا فى أذهاننا .

(١) التأملات : الاعتراضات والردود عليها — تعريف ٥ .

(٢) ديكرت : مبادئ الفلسفة — الجزء الأول — فقرة ٥٢ .

(٣) ديكرت نفس المرجع — نفس الموضع .

(٤) نفس المرجع — فقرة ٥٤ .

فيجب أن يكون لكل جوهر « صفة أولى » وصفة النفس هي الفكر ، كما أن الامتداد هو صفة الجسم .^(١)

هذا ويمكن أن يتخذ الجوهر صورا مختلفة كأن يصبح فهما وإرادة في الجوهر النفسى وكأن يصبح شكلا وحركة في الجوهر المادى ، وهذا ما يسميه ديكارت بالأحوال .

إذن فالتعريف الأول يشير الى جوهر واحد هو الله والتعريف الثانى يشير الى جوهرين هما النفس الانسانية والبدن ، فيصبح لدينا فى نهاية الأمر ثلاثة جواهر هم الجوهر الالهى والجوهر الروحى ، والجوهر المادى . وبيننا نجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الالهى تقام على فكرة اللا تنهى إذ ماهيته لا متناهية وضرورية وغير ممكنة وهى عين وجوده ، ول نجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الروحى علاقة مباشرة بمعنى أن النفس تعرف ذاتها وتعرف ذاتها فى أنها تفكر وفى نفس الوقت الذى تعرف فيه النفس ذاتها كشيء يفكر لا يمكن أن تدرك ذاتها الا كشيء يوجد ، وعلى هذا يكون الفعل الذى تعرف به النفس ماهيتها ، والفعل الذى به تدرك وجودها فعلا واحدا ، فإننا نجد هذه العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر المادى تقوم على شيء آخر : إذ أننا حينما نلغى من المادة خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة نصل فى النهاية الى شيء لا يمكن الغاؤه بحال وهو ماهية تلك المادة أى الامتداد . ففى مثال الشمعة الشهير لا يبقى من الشمعة فى النهاية بعد احتراقها « الا شيء ممتد لين . متحرك »^(٢) . والآن فلنتناول كلا من هذه الجواهر بشيء من التفصيل .

(١) نفس المرجع — فقرة ٥٣ .

(٢) ديكارت : التأملات — ترجمة عثمان أمين — التأمل الثالث — فقرة ٢٠ ص ١١٠

أولا — الجوهر الالهي :

الله عند ديكارت جوهر لا متناهي أزلى لا يتغير يتصف بالقدرة والاحاطة بكل شيء يقول ديكارت « أقصد بلفظ الله جوهرًا لا متناهيًا ، أزليًا منزها عن التغير ، فائما بذاته محيطًا بكل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة^(١) .

ومن هذا نرى أن الله هو الجوهر الوحيد الخالق باسم الجوهر والجدير بهذه التسمية لأنه يقوم بذاته وفي ذاته ولا يفتقر إلى غيره إطلاقًا ، في حين أن النفس الانسانية والبدن لا يعتبران كجوهريين إلا من حيث عدم افتقارهما إلى شيء مخلوق مع أنهما يستندان ويعتمدان في الوقت نفسه على الجوهر الالهي .

ولقد استعرض ديكارت كل الأفكار والمعاني التي لها وجود في نفسه ، وميز فيها بين تلك التي تحتوى على حقيقة وجود وكال أكثر من غيرها ، وذهب نتيجة لاستعراضه هذا إلى أن تلك الأفكار توجد بصورة لا متناهية في الجوهر الالهي ما دام هو أن ديكارت جوهر متناه . يقول ديكارت « ... لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسى من حيث ألى جوهر ، إلا أن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسى جوهر لا متناه حقا^(٢) .

هذا وقد يشير التعريف الأول لكلمة جوهر عند ديكارت إلى مذهب وحدة الوجود الذى نادى به بقوة فيما بعد اسبينوزا ، وكان أساس فلسفته ودعامتها الأولى . إذ لو تعمقنا في ذلك التعريف الأول لأدركنا أن الله هو الموجود على

(١) ديكارت : التأملات — ترجمة عثمان أمين — التأمل الثالث — فقرة ١٣ ص ٧٨

(٢) ديكارت : التأملات — ترجمة عثمان أمين — التأمل الثالث — فقرة ٢٠ ص ١١٠

الحقيقة ، ويفتقر سائر ما عداه عليه ، بمعنى آخر لأدركنا أن ذلك التعريف يتضمن في صميمه مادة مذهب وحدة الوجود .

الله إذن هو الجوهر الحقيقي ، وخالق الجوهرين الآخرين وهو لا يكتفى بخلقهما وحسب وإنما يحفظهما باستمرار في الوجود أيضا . يقول رايت « الله هو خالق الجوهرين الآخرين بالمعنى المزدوج ، ذلك أنه يأتي بهما الى الوجود من ناحية ويساعدهما على أن يستمررا في الوجود من ناحية أخرى »^(١) . فإله ديكارت إذن « ليس خالقا للعالم المادى وحسب ، بل هو أيضا الموجد لكل حقائق العالم العقلى »^(٢) . وهذا يتفق تماما مع نظرية الخلق المستمر الديكارتية التي تذهب الى أن وجودنا يصبح ثابتا بقدر ما يكون هناك موجود « يرفعنا في كل لحظة من العدم ، وقيمنا في كل لحظة في الوجود »^(٣) . أى بقدر ما كان وجودنا مستمرا .

أما عن صفات الجوهر الالهى فهي أنه كائن كامل لا متناهى ، لا يمكن أن ننسب اليه كل ما يوجد فينا من نقص كالشك والحزن والزلل وإلما كان كاملا ، ولا يمكن أن تكون قدرته محدودة وإلا ما كان لا متناهيا ، كما أن الله والحرية إحدى صفاته الجوهرية ، وهو أيضا قادر مريد خلق العالم بمحض إرادته .

وبخلاصة القول أن الله وهو الجوهر الأول كامل ولا متناهى وحر . وتنسب إليه عدا تلك الصفات كل الصفات الوجودية التي تثبت كاله ولا تناهيه وحرية وقدرته .

(١) Wright : Ahsitory of modern philosophy ch V. p. 83.

(٢) Encyclopaedia Britannica vo VIII P. 85.

(٣) نيب بلدى : ديكارت — القسم الثالث — ص ١٣٥ .

ثانيا : الجوهر الروحي :

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذى تناول كل شيء ، ولم تسلم منه حتى القضايا الرياضية والبدهييات والمسلمات ، إذ يقول ديكارت « وبوسعنا أن نشك أيضا فى الأشياء التى بدت لنا من قبل يقينية جدا ، بل نشك أيضا فى براهين الرياضة وفى مبادئها وإن تكن فى ذاتها جلية جللاء كافيا »^(١) .

ولكن شكه هذا كان منهجيا فقط يبنى من ورائه أنه يصل إلى الحقيقة التى لا يتسرب إليها أدنى ذرة من الشك . وفى هذا يقول برونشفيك « ولكن الشك الديكارتي لم يكن مؤديا الى لا شيء كما هو الأمر عند الشكاك أو كما هو الحال عند مونتني »^(٢) فكان شكنا منهجيا مخالفا لشك أغريبا وسانشير ومونتني السابق ذكره يقول كواريه « أما أغريبا ففى ١٥٣٧ بعد أن استعرض جميع العلوم أعلن الشك فيها ، وأما سانشير فبعد أن نقد قوتنا الفكرية كرر الحكم سنة ١٥٦٢ ، بأننا لا نعلم شيئا ، وتشدد فيه فقال « أننا لا نستطيع أن نعلم شيئا لا العالم ولا أنفسنا ، وأخيرا مونتني يطفح الكيل فيقول « الانسان لا يعلم شيئا لأن الإنسان ليس شيئا »^(٣)

وما دام قد أخذ على عاتقه أن يشك فى كل شيء فهو إذن يشك ، وما دام يشك فهو يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود « فنحن نشك تعنى أننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى أننا نوجد »^(٤)

ويقول ديكارت فى المقال عن المنهج « ولما انتهت إلى أن هذه الحقيقة : أنا أفكر إذن فأنا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللأدريون

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة الجزء الأول — فقرة ٥ .

Brunschvicq : L. : René Descartes p. 32 .

(٢)

(٣) كواريه : ترجمة يوسف كرم — ثلاثة دروس فى ديكارت — ص ١٢ .

Debricon : L. : Descartes p. 25.

(٤)

زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ ، حكمت أنى أستطيع مطمئنا أن
أخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها»^(١) .

وهكذا وعلى هذا النحو توصل ديكارت إلى اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر
ماهيته هي أنه يفكر ، بمعنى آخر توصل إلى اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر
أو جوهر ماهيته التفكير ، فمن «الأنا أشك» توصل ديكارت إلى «الأنا
أفكر» ومن «الأنا أفكر» توصل إلى «الأنا موجود» ومن هذه وتلك
توصل إلى الحقيقة الأولى ... إلى المبدأ الأول وهو اثبات وجود نفسه كجوهر
مفكر . يقول ديكارت « وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا
نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر إذن أنا موجود ،
صحيحة»^(٢) .

وعلى هذا النحو تتضح ضرورة وجود جوهر مفكر تحمل عليه صفة
التفكير ، وهذا الجوهر المفكر ما هو في الواقع إلا الشخص المفكر . يقول
جيبسون « يجب أن يوجد جوهر لكي يحمل كيفية التفكير ، وهذا الجوهر هو
الشخص المفكر»^(٣) .

قلنا إن لكل جوهر صفة مكونة لماهيته ، مقومة لطبيعته وقلنا أن الفكر هو
صفة الجوهر الروحي . والفكر عند ديكارت هو كل ما يجرى فينا بحيث ندركه
بأنفسنا . وهو يترجم إلى لغته الروحية كل ما يجرى في الامتداد بحيث يمكن القول
بأن حقائق الامتداد يكون لها ما يقابلها في الفكر . هذا والفكر يكون أحيانا
فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثلاثة إرادة .

(١) المقال عن المذهب : ترجمة الخميني - القسم الرابع - ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة - الجزء الأول - فقرة ٧ .

Cibbison, A. B.,: The philosophy of Descartes p. 93.

(٣)

أما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

- (١) معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .
- (٢) معانى حسية من عمل التجربة والحواس .
- (٣) معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

أما الشهوات فهى عنده كل إدراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس .
وللشهوة علتان الأولى نفسه والثانية جسمية . كما أن هناك شهوات أولية تشتق
منها باقى الشهوات . وهذه الشهوات الأولية ستة وهى الدهشة والحب والبغض
والرغبة والفرح والحزن «^(١) .

أما الإرادة فهى المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحى وهى تظهر أكثر ما
تظهر فى الحكم ، إذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من
الخارج والاحاطة به دون إثباته أو نفيه لمجد الإرادة هى التى تستطيع أن تكون
أحكام تثبت فيها أو تنفى .

والخلاصة أن الشك الديكارتي المنهجي تأدى به الى تعيين أول ثابت وهو
إثبات وجود نفسه كجوهر مفكر أو كشيء صفته التفكير .

Kemp Smith, N : Descartes philosophical writings p.p. 306-312

(١) -

ثالثا - الجوهر المادى :

فى مذهب ديكارت لا تعلمنا الحواس شيئا عن ماهية الأشياء وكل ما تستطيع أن تكشفه لنا ليس إلا بعض خواص أو كيفيات كاللون والطعم والرائحة ... الخ على أن الفهم وحده هو القادر على أن يدرك ماهية الجوهر المادى أو الامتداد هذا والامتداد لا يخص إلا الأجسام ولا يمكن وصف الله أو الأرواح بالامتداد . كما فعل اسبينوزا ، فمن ناحية الجوهر الالهى خلو من كل مادة ومن ثم من أى امتداد ، ومن ناحية أخرى ليس الفهم ولا الشهوة ولا الإرادة أجزاء مادية ممتدة فى النفس ، وإنما هذه وتلك هى النفس . بعينها التى تفكر وتفهم وتشتهى وتريد .

ويتركب العالم المادى عند ديكارت من الامتداد والحركة ، فيمتد الامتداد إلى كل ما هو موجود فى الطبيعة ، وهو بذلك يكون متحدا بالمادة ، ويترتب على ذلك أن يكون العالم المادى ملاء كامل لا خلاء فيه قد فيه كل جسم على قدر الحيز الذى يشغله بحيث لا يجعل فى الامكان أن يطرد من مكانه بواسطة جسم أكبر منه أو أصغر « فها أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد بغير مادة ... وإذن فلا خلاء ... ففكرة الخلاء فكرة باطلة وكذلك فكرة الجزئيات التى لا تتجزء فلا وجود للذرات لأن وجود الذرات يفيد وجود الخلاء »^(١) ولكن كيف نفسر الحركة فى كون كله ملاء ، يجيب ديكارت على هذا السؤال بقوله : بأن الحركة التى تغشى هذا العالم حركة دائرية . وفى هذا يقول كريسون « لما كان العالم المادى عالم ملاء كامل فإن الحركات لا يمكنها أن تحدث فى العالم إلا بكيفية دائرية إن صح القول أن جسما من الأجسام لن يتقدم إلا إذا دفع أمامه أجساما أخرى تدفع أمامها أيضا أجساما أخرى بصورة يمتلئ معها المكان الذى يتركه الجسم الأول فى نفس اللحظة التى يتركه فيها »^(٢) ولكن اعترض على ديكارت بأن

(١) عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية - ص ١٢٤ .

(٢) كريسون : ديكارت - ترجمة تيسير شيخ الأرض - ص ٥٠ .

الحركة الدائرية تفترض وجود الغلاء ولو لحظة واحدة على الأقل . هذا والحركة هي العرض الأساسى للجوهر المادى . وعند ديكارت نجد علتين للحركة إحداهما أولى والأخرى ثانية : العلة الأولى غير مادية ونجدها فى الله ، وأما العلة الثانية فهى عبارة عن كل كائن يكون من شأنه أن يطبع كمية الحركة بطابع يغير من اتجاهها ، إلا أن هذه الكائنات لا تستطيع أن تزيد أو تنقص من كمية الحركة الموجودة فى العالم ، إذ أن ديكارت يعتقد بثبات كمية الحركة فى العالم .

وعلى هذا النحو يكون العالم المادى عند ديكارت هندسيا لأنه ممتد ، والامتداد عنده هندسى وآلى لأنه يتحرك ، وكمية الحركة ثابتة فيه .

والجوهر الروحى متمايز عن الجوهر المادى وهما معا يؤلفان الانسان الواحد رغم تمايزهما وذلك بواسطة اتحادهما ، ذلك الاتحاد الذى فشل ديكارت فى حله تماما .

(١) نادى ديكارت بالهجوم على الفلسفات المدرسية ، وأدعى التجديد والابتكار . ومع ذلك فإنه كان أرسطيا فى التعريف الأول بفكرة الجوهر ، كما كان أرسطيا فى التعريف المنطقى . وفى هذا يقول فوليه « إن ديكارت يتكلم عن الجوهر على الطريقة المدرسية »^(١) وبذلك يظهر بوضوح خطأ رأى الذى ذهب اليه الدكتور نجيب بلدى عن هذا الموضوع والذى صاغه على النحو التالى : « ما دامت كلمة جوهر من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحا فى رفضها فلا بد أن يكون له رأى آخر فى الجوهر »^(٢) .

(٢) لا نفهم كيف يتفق التعريفان فالواقع أن احدهما يتعارض والآخر .

Fouillée , A: Descartes p. 102 .

(١)

(٢) نجيب بلدى : ديكارت — القسم الثانى — ص ٩٥

فبينما الأول منهما يذهب إلى أن الجوهر يتقوم بذاته وفي ذاته ومن ثم ينطبق على الله ، يذهب التعريف الثاني إلى اعتبار النفس والبدن كجوهرين وإن كانا مفتقرين إلى الله . فكيف نقبل هذا ؟ نحن لا نقبل هذا الغموض والاضطراب من رجل الوضوح والتميز . كيف نقبل تعريفاً يشير إلى فكرة عدم الافتقار بينما التعريف الثاني يشير إلى افتقار كل من الجوهرين إلى الله .

(٣) ولهذا السبب فلقد أدى هذين التعريفين إلى أن يعتقد الكثيرون بأن ثمة جوهر واحد في فلسفة ديكارت هو الجدير بأن يكون جوهرًا وهو الله يقول ليار « الانسان جوهر مخلوق ولكن القول الدقيق هو أن التعريف الديكارت للجوهر يحمل في طياته معنى الله فقط »^(١) ولقد أدى هذا بدوره إلى نضوج مذهب وحدة الوجود التي ظهرت كاملة في فلسفة اسبينوزا ، وإلى أن يعتقد الكثيرون بأن فلسفة اسبينوزا كلها إنما ظهرت نتيجة لتفكيره في فلسفة ديكارت وخصوصا في تعريفه للجوهر . يقول دبريكون « وإذن فلقد ذهب اسبينوزا بناء على فلسفة ديكارت إلى أن التفكير المضبوط في فكرة الجوهر يقودنا إلى جوهر واحد قديم ويصبح كلا من الفكر والامتداد اللذين يعتبران جوهرين مخلوقين عند ديكارت مجرد صفتين ذاتا أحوال متغيرة »^(٢)

وعلى هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ في اسبينوزا من محاولة لإصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتية .

(٤) لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائي والمقبول . فديكارت نفسه يقول في خطاب إلى الأميرة اليصابات سنة ١٦٤٣ « إنه لا بد من التمييز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها ، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها أو

Liard , L: Descartes ch IV - p. 211

(١)

Debricon , L: Descartes p. 49 .

(٢)

عن الجوهر المفكر ، ولديها فكرة عن الأجسام أو عن الامتداد ولديها أخيرا فكره عن الاتحاد بين الجوهرين . وتتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث : فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى أن يكون الميدان الانساني مندرجا تحت فكرة الاتحاد «^(١)» بل أن ديكارت يذهب إلى حد التنبيه بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد ، ويحذر من مراعاة المسألتين معا وفي آن واحد إذ أننا «^(٢) نجد ديكارت ينصح الأميرة اليصابات بألا تفكر في الاتحاد عندما تفكر في التمييز ، وبألا تفكر في التمييز وبألا تراعيه عندما تراعى الاتحاد لأن الضريين من التفكير يتعارضان تعارضا منطقيًا. وواقعيا «^(٣)» وأكثر من ذلك نجده يقرر في المقال عن المنهج بأن النفس موجودة حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق . يقول ديكارت «^(٤) لو لم يكن الجسم موجودا ، البتة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها «^(٥)» .

وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما أعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب . وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلا مرضيا لها وفي هذا يقول هاملان «^(٦) ولقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند مالبرانش ، والتوازي عند اسبينوزا ، وسبق التوافق عند ليبنتز ، حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد «^(٧)» .

وهذا نجد أن ديكارت فشل في مسألة الاتحاد فشلا تاما .

(١) نجيب بلدى : ديكارت — القسم الثانى — ص ١٢٨

(٢) نفس المرجع : نفس الموضع — ص ١٣٠

(٣) ديكارت : المقال عن المنهج — ترجمة الحُضيرى — القسم الرابع — ٥٧ ٥٨

Hamelin, O: Le système de Descartes ch XVIII p. 374

(٤)

الفصل الثالث

جون لوك

أولا

جون لوك

حياته ومؤلفاته وفلسفته

١ - حياته وشخصيته :

تصور كتابات جون لوك روح عصره ، ومع ذلك نلمس فيها اتجاها معتزنا متسامحا يسمو على أسلوب الحياة الذى ميز المجتمع الانجليزى فى أواخر القرن السابع عشر ، والذى تبدد فى الصراع المرير والاضطرابات والفوضى التى شملت جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية فى إنجلترا ، فضلا عن انسياق الناس وراء مشاعرهم وانفعالاتهم والاعراق فى التعبيرات المسرفة والمبالغ فيها ، مهملين دور العقل .

ولد لوك فى رينجتون بمقاطعة سومرست بإنجلترا فى ٢٩ أغسطس عام ١٦٣٢ ، وهى نفس السنة التى ولد فيها اسبينوزا ، وكان والده محاميا اختصه برعاية واهتمام خاص ، وحرص على أن يوفر له تربية استقلالية متحررة ، وقد أثمرت هذه التربية فى تكوين شخصية لوك المستقلة ، الباحثة فى تفرد وعمق فى أمور المعرفة والنفس والاخلاق والتربية والسياسية ، وقد أشاد لوك فيما بعد بأسلوب التربية الذى اتبعه والده معه ، ونصح الجميع باتباعه فى تربية أبنائهم .

غادر لوك وهو فى سن الرابعة عشر سومرست للدراسة بوستمنستر ، حيث استقر هناك ، ثم حصل على منحة جامعية التحق على أثرها بكلية المسيح فى

اكسفورد لاستكمال دراسته ، حيث استطاع دراسة بعض اللغات القديمة وأن يدرس الفلسفة الاخلاقية ، بل أن يتعلم وأن يهتم بدراسة الطب حيث استطاع الحصول على ترخيص من الجامعة بممارسة مهنة الطب بعد بضعة سنوات .

ويبدو أن مهارة لوك الطبية قد وطدت علاقته بلورد شافتسبرى الذى كان من أكبر الشخصيات السياسية فى انجلترا اثناء حكم شارل الثانى ، ثم التحق بخدمته عام ١٦٦٧ وظل صديقه وأمين سره . وكان من نتيجة ارتباطه به أن ازداد حماس لوك وحبته للحرية إلى أن اتهم شافتسبرى بالخيانة ، فهاجر إلى هولندا عام ١٦٨٣ ، أثر لوك أن يبقى هناك ، وهناك حيث ظهرت معظم مؤلفاته وكتبه .

وبعد قيام ثورة ١٦٨٨ التى أطاحت بجيمس الثانى واعتلاء وليام أورانج عرش انجلترا ، عاد لوك الى وطنه انجلترا فى عام ١٦٨٩ ، وظل متنقلا بين عدة وظائف فى الادارة المدنية ولكن صحته لم تسمح له بمواصلة العمل ، ففضل الاعتكاف والاقامة بصفة دائمة مع أسرة ماشام حيث توفى عام ١٧٠٤ م .

٢ - مؤلفاته :

لقد كانت حياة لوك حافلة بالنشاط العلمى ، وتعتبر الفترة من عام ١٦٨٣ إلى وفاته عام ١٧٠٤ شاهدا على خصوبة ووفرة إنتاجه وأعماله الفلسفية العظيمة التى جعلته يحتل مكانة مرموقة فى تاريخ الفكر الانسانى .

والواقع أن لوك قد أثرى المكتبة الفلسفية بتراث لا ينضب ، ولا تقتصر كتاباته على المسائل الفلسفية فحسب ، بل خاض فى كافة المجالات ، كالسياسة والاقتصاد والتربية واللاهوت والفلسفة والعلم الطبيعى .

وتعد مؤلفاته فى الفلسفة والسياسة والتربية واللاهوت على وجه الخصوص من أعظم مآثر العقل البشرى . ففى الفلسفة وضع لوك خلاصة فكره الفلسفى

« مقالة عن الفهم الانساني » An essay Concerning Human unders tandins الذى نشر عام ١٦٩٠ ، وقد استغرق حوالى تسع عشر عاما فى تأليفه وهو يحتوى على أربعة أقسام :

يعالج القسم الأول نظرية الأفكار والمبادئ الفطرية ، أما القسم الثانى فيتناول مصادر أفكارنا ، ويتعرض القسم الثالث للعلاقة بين الفكر واللغة ، أما القسم الرابع والأخير فهو ينفرد بالبحث فى نظرية المعرفة .

وفى المجال السياسى ، يقدم لوك : « خطابا فى التسامح » A Letter on Toleration عام ١٦٨٩ ، و « رسالتين عن الحكومة » Two treatises of Government عام ١٦٩٠ وكذلك « الخطاب الرابع عن التسامح الذى نشر بعد وفاته ، وايضا كتابه السياسى عن « الدساتير الأساسية فى كارولينا » الذى كتبه عام ١٩٧٣ أثناء عمله كسكرتير لشفاتسبرى ، ولكنه لم ينشر الا عام ١٧٠٦ .

وبخلاصة القول امتازت سائر مؤلفات ورسائل لوك ، بمهاجمة المتمسكين بالتقاليد والمعتقدات الموروثة ، والمطالبة بضرورة تحرير العقل فى معالجة الأمور وتكوين الأحكام ، والبحث فى المعرفة عن أسسها التجريبية أو الحسية .

٣ - فلسفته :

يعد جون لوك خير ممثل للنزعة الحسية والفلسفة التجريبية فى العصر الحديث ، فقد رفض مذهب القائلين برد سائر معارفنا الى الفطرة ، ونادى بأن وكل معرفة مستمدة أساسا من التجربة والخبرة الحسية ، فالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فمن فقد حاسه فقد المعانى المتعلقة بها .

وهكذا يرى لوك أن التجربة هى مصدر الأفكار والمعانى ، وأن هذه التجربة تنقسم الى نوعين هما : التجربة الحسية الظاهرية أى التى تتصل بالعالم الخارجى ،

أما النوع الثاني فيتمثل في التجربة اليافنية أو التأمل أو الاستبطان الذى يتعلق
بعاملنا الداخلى .

اذن فسائر أفكارنا ، من غير استثناء ، ترد إلينا من خلال الاحساس الذى
بواسطته تجرب العالم الخارجى وتلقى منه صور وانطباعات المحسوسات ، أو من
تأمل أحوالنا الداخلية

وهذا يعنى أن التجربة والاحساس سابقين على العمليات العقلية ، اذ أن العقل
لا يعمل الا بعد أن تمتدّ الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني ، فيحاول أن يتأمل
هذه الأفكار ، أى أن سائر أفكارنا هى وليدة التجربة فحسب ، وليست كامنة
فيها ، أى أنها ليست فطرية .

ويعتقد لوك أن القول بالأفكار والمعاني الفطرية تدع مجالا واسعا للتقدير
الشخصى ، ما دامت معرفة باطنة ، فلا يريد أن يدعها تعبت بنظرية المعرفة
وتنكر وجود الله ، وهما الأمران الضروريان لا تفاق العقول وطمأنيتها . لذلك
يقول : « لكى نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر الى الطبيعة الثابتة
للأشياء وعلاقتها الدائمة ، لا أن نأق بالأشياء الى فكرنا » .

كتب لوك قبل وفاته بعام رسالة لأحد أصدقائه يقول فيها : « ان حب
الحقيقة لذاتها يعد المكون الاساسى لكمال البشر فى عالمنا هذا ، ومن ثم فهو
« اللبنة الأولى » التى تنشأ عليها سائر الفضائل الانسانية الأخرى .

وتدلنا هذه العبارة على منزلة وأهمية الحقيقة بالنسبة للانسان ، باعتباره متمميا
الى الكائنات العاقلة ، وكلما استطاع الانسان أن يقترب من الحقيقة عن طريق
الفهم الواعى والادراك الواضح ، اتسعت آفاق معرفته وازدادت سيطرته وسيادته
على الكائنات الأخرى فى هذه الحياة

أى أن لوك أراد أن يصل الى الحقيقة ، من خلال تشييد المعرفة البشرية على دعائم قوية لا يتطرق اليها الشك ، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف يخصص لوك كتابه « مقال عن الفهم الانسانى » الذى يعد عملا ابداعيا عظيما بالنسبة للتراث الفلسفى .

يحدثنا لوك عن الظروف والملابسات التى أفضت به الى كتابه المقال ، فيشير الى أنه قد جرت مناقشة بينه وبين لفيق من أصدقائه حول مبادئ الأخلاق والدين فى المنزل ، وحيث أنهم لم يوفقوا فى حل المشكلات التى أثاروها فى هذا الشأن ، فقد أدرك لوك أن من الضرورى القيام بفحص قدراتنا الخاصة ، والنظر فيما هو فى قدرتنا على تناوله من المسائل ، وأياها فوق طاقتنا وقدرتنا . وهكذا تأدجى به البحث فى مشكلات اللاهوت والأخلاق الى أن يلج باب المعرفة .

ولما كان هدف لوك هو تفسير المعرفة البشرية ، فان المهمة الأولى هى البحث عن طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها ، وبما لا شك فيه أن موضوع المعرفة والمصادر التى تستمد منها ، من الأمور التى شغلت فكر الفلاسفة على مر التاريخ الانسانى كله وقبل عصر لوك . فنحن نعلم كيف ميز أفلاطون بين المعرفة والاعتقاد ، وكيف حاول البرهنة على أن المعرفة دائمة وغير قابلة للتغير ، وذلك بالتصميم على رفضه للتجربة الحسية المتغيرة ، ودعوته بممارسة التفكير المحض أى التأمل ، فالمعرفة عند أفلاطون هى ضرب من « التذكر » . أما أرسطو فعلى الرغم من أنه كان من تلاميذ أفلاطون ، إلا أنه رفض بشدة نظرية المثل الأفلاطونية ، وبدلا من أن يجعل الحقيقة فى عالم مثالى يتضمن مثل الأشياء ونماذجها نجده ينزل — كما يقولون — هذه المثل وهى فى حقيقة أمرها كليات — ينزلها من السماء الى الأرض ، أى الى الواقع المحسوس ، ومن ثم فليست الحقيقة فى المثل الكلى الأفلاطونى ، بل أصبحت فى الجزئى أى فى الجوهر المحسوس الشخص .

ويمكننا أن نلاحظ عند « القديس توما الأكويني St. Thomas Aquinas » التمييز الحاسم بين المعرفة المنزلة عن طريق الوحي والمعرفة الطبيعية ، فالنوع الأول من المعرفة تمنحه العناية الإلهية للإنسان ، أما المعرفة الثانية فهي تنشأ من الإدراك الحسى نتيجة تكوين التصورات العقلية . بينما نجد أن نقطة الانطلاق فى فلسفة ديكارت هى السعى وراء المعرفة اليقينية التى لا يرق إليها الشك ، وكأن « الكوجيتو Cogito » بمثابة التبرير العقلى لنسقه الميتافيزيقى .

وعلى أية حال فثمة اتجاهان بصدد مسألة المعرفة ، فالمذهب أو الاتجاه العقلى يعتبر العقل البشرى مصدراً مستقلاً للمعرفة ، ويحتوى على سائر الحقائق القبلية ، التى يمكن إدراكها من غير اللجوء الى التجربة ، فى حين يقرر المذهب التجريبي أن المعرفة مستمدة أساساً من الملاحظة والتجربة ، وتقتصر وظيفة العقل على المساهمة فى ابداع المعرفة ، ولكنه لا يستطيع أن ينشئها بنفسه .

والجدير بالذكر أنه منذ القرن الرابع قبل الميلاد الى القرن السابع عشر الميلادى ، ظلت السيادة معقودة للمذهب العقلى ، بفضل تأثير أفلاطون . ويبدو أن تاريخ المذهب التجريبي يرجع الى ما قبل سقراط ، كما لجأ أرسطو الى التجربة الا أنه يقيم قواعدها على بعض أسس العقل ، وكذلك نرى كيف أن القديس توما الاكويني يلجأ الى تفسير المعرفة الطبيعية أى الحسية عن طريق المعرفة العقلية ، ونجد روجر بيكون يصرح بأهمية العلم التجريبي كوسيلة لا غنى عنه لبلوغ الحقيقة ، ومن غير التجربة يتعذر علينا الوصول الى المعرفة الحقيقية ، ويشترك مع روجر فى هذا الاتجاه كل من ويليام أوكام وفرنسيس بيكون .

والواقع أنه خلال عصر لوك ازداد الاهتمام بالمذهب التجريبي ، واحتل العلم التجريبي مركز الصدارة ، الأمر الذى أدى الى تقدم ملموس للمعرفة العلمية فى القرن السابع عشر .

وبهنا أن نشير بأن إسهامات ويليام أوكام وروجر وفرنسيس بيكون وغيرهم من

التجريبيين ، اقتصرت على صياغة أساليب ومناهج البحث العلمى ، ولم تقم بأى محاولة منظمة لتحليل وتبرير الدواعى القائلة بأن المعرفة من هذا المصدر ، كذلك لم يتعرضوا للطريقة التى تتم بها تشكيل معارفنا من المواد الخام للادراك الحسى .

ومن ثم يرجع الفضل الى لوك فى تطبيقه المنهج الاستقرائى على أصل المعرفة الانسانية ، ومحاولته وضع حدود وضوابط للفهم الانسانى ، فبناء الحياة كله لا يستقيم الا بإرساء أسس المعرفة السليمة .

لقد بدأ لوك الكتاب الأول من المقال بانتقاد مذهب القائلين بأن المعرفة فطرية ، ثم اتجه الى اثبات أنها مكتسبة ، وفى ثنايا هذا الاثبات يعرض لتحليل الأفكار تحليلا مستفيضا ، يدلل على قصور حجج المذهب الفطرى ، والتى تعتمد فى جوهرها على أن العقل يدرك من تلقاء نفسه قوانين المنطق الواضحة بذاتها ، وبأن الناس يتفقون جميعا على القواعد الأخلاقية ، وقد تمسك الكثيرون بهذه النظرية لأهميتها فى البرهنة على وجود الله ، فيرفض لوك الحججتين ويقرر بأن كثيرا من الناس كالمثوحشين والمجانين والأطفال الصغار لا يدركون هذه الأفكار ولا يتفقون عليها ، ولو فعلوا لما نهض ذلك دليلا على فطريتها ، بل لا يمنع ذلك من أن تكون مكتسبة . ثم يناقش لوك بعد ذلك الأفكار ، فيذكر أن الأفكار اما أن تكون بسيطة واما أن تكون مركبة .

يتضح من هذا العرض السريع أن فلسفة لوك التجريبية ترفض الأفكار الفطرية ، وتؤسس المعرفة على دعائم تجريبية ، وتطالبنا بالتححر كلية من التقاليد والمعتقدات الموروثة ، التى عملت على تقويض العقل البشرى واعاقته عن التقدم والابتكار .

الأفكار البسيطة والأفكار المركبة عن لوك

يرى لوك أن العقل يولد « صفحة بيضاء تماما Tabula rasa » وتقوم التجربة بامداده بالأفكار والمعلومات والتجربة عنده تتألف من نوعين :

- ١ - التجربة (الحسية الظاهرية) وهى التى تقدم لنا المعلومات والأفكار عن العالم الخارجى .
- ٢ - التجربة (الباطنية) أو « التأمل reflection » ، الذى يتم عن طريق العمليات العقلية الداخلية كالذكر والاعتقاد والارادة .

وكل هذه العناصر هى أفكار بسيطة ، يكون منها العقل أفكارا مركبة ، فالاحساس أولا ، ثم التفكير هما المصدران الوحيدان لأدوات المعرفة. أى أننا اذا اعجزنا عن الاحساس والادراك لاستحالت علينا المعرفة يقول لوك : « ... تلکم هى الطريقة الوحيدة (يعنى التماس المعرفة من التجربة) التى أستطيع أن اکتشفها والتى تأتى بواسطتها أفكار الأشياء الى الفهم . فاذا كان لدى البعض أفكارا فطرية أو مبادئ منزله ، ينعم به العقل ، واذا كانوا مستوثقين من ذلك ، فمن المستحيل على الآخرين أن ينكروا عليهم تلك الميزة التى ييذون بها أقرانهم . أما أن فحسبى أن أتحدث عما أجده فى نفسى .

أننى لا أزعّم أنى أعلم ، وإنما أنا أبحث ، ومن ثم فليس فى مستطاعى الا أن أقر هنا ثانية بأن الأحساس الخارجى والاحساس الباطنى لا يعدوان أن يكونا طريقين للمعرفة يستخدمهما الفهم ، وهذا هو ما يسعنى أن أجده هذان الطريقتان وحدهما ، بقدر ما أستطيع أن اکتشف ، هما النافذتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى الحجرة المظلمة » .

يتضح مما سبق أن الأفكار المركبة تعتمد أساسا على الأفكار البسيطة إذ أنها

مؤلفه أو مركبة منها ، والأفكار البسيطة تستند بدورها على الاحساس والتفكير معا ، فالاحساس هو المصدر الأول لتكوين الأفكار بكل أنواعها البسيط منها والمركب . ونجزم لوك الأفكار ويصنفها ، لكي يتبين أنها ترتد جميعا الى الاحساس والتفكير ، فيرى أنها على الرغم من مثولها أمام العقل مباشرة ، الا أنها ليست كلها أفكارا بسيطة Simple فكثير منها مركب Compound ، ويمكن الكشف عن أجزائها البسيطة بالتحليل ، فالأفكار البسيطة وحدها هي المعطاة في عمليتي الاحساس والتفكير معا ، ومن الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار المركبة .

ومن ثم فان ما يميز الأفكار البسيطة أنها ليست من نتاج العقل ، بل العقل ينفعل بها . أما الافكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لأنه هو الذى يركبها .

والأفكار البسيطة عنده ثلاثة أنواع :

- ١ - أفكار محسوسة أى ندركها بالحواس الظاهرة ، مثل قولنا بارد وصلب .
- ٢ - أفكار مستمدة من الاحساس الباطنى أو التأمل ، وهى ترجع الى الذاكرة والانتباه والإرادة .
- ٣ - أفكار ترجع الى الاحساس والتأمل الباطنى معا ، مثل أفكار الوجود والوحدة واللذة والألم والقدرة .

وإذا ما انتقلنا الى الأفكار المركبة عند لوك ، فنجدها تنقسم الى ثلاثة أنواع .
فهى إما أعراض وإما علاقات .

- أ . والأعراض Modes هى الأفكار المركبة التى تشير الى صفات لا توجد بذاتها ، بل تقوم بغيرها ، مثل فكرة المثلث والجمال والصدقة ، والتى تفتقر فى وجودها الى وجود لشيء يتصف بها .
- ب . أما الجواهر Substances فهى الأفكار التى تدل على أشياء تقوم بذاتها ،

ويمكن أن تقوم عليها الأعراض ، مثل انسانا ما ، كزيد أو عمرو . وهنا يتساءل لوك لئن كان في وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة ، فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة عن الجوهر أو نعطي عنه تفسيراً معقولاً ؟

الاجابة هنا بالسلب ففكرة هذا الجوهر فكرة « مشوشة مضطربة تنتمى اليها الصفات وتقيم فيها » ان اسم جوهر يدل على مقوم ، مع أننا لا نملك يقينا أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشيء الذى نفترض كونه مقوماً . فالجواهر الى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة ... الخ على الرغم من أننا لا نعرف ما هو على حد قول لوك : « ... واذا سئل شخص ما » ما هو الموضوع الذى يرتبط به اللون أو الوزن ؟ لن يجد ما يقوله سوى « الأجزاء الصلبة الممتدة » — فاذا سئل « وما هو ذلك الشيء الذى ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد » فلن يكون أحسن حالا من الهندي الذى رأى أن العالم مركّز على فيل كبير — ولما سئل « وعلى أى شيء يقف الفيل ؟ كانت اجابته على ذلك « سلحفاة كبيرة » — وحين اضطر الى معرفة تلك الدعامة التى تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض — أجاب بأنها شيء لا يعرفه

وعلى ذلك فالفكرة التى نطلق عليها الاسم العام « الجوهر » لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التى نفترض وجودها لكى تحمل عليها تلك الصفات التى ندرك أنها موجودة ، والتى لا يمكن أن نتخيل وجودها « بدون شيء يدعمها » .

ج — والعلاقات relations هى أفكار تنشأ من التأليف بين أفكار متمايزة كمعنى البنوة الذى يجمع بين فكرتى الابن والاب ، وفكرة العلية وأفكار الزمان والمكان .

ويقرر لوك أن الأفكار المركبة التي لا يطابقها شيء في الخارج هي التي أوهمت ديكارت وغيره من الفلاسفة بوجود الأفكار الفطرية ، ومن بين هذه الأفكار نجم فكرة العلية وفكرة اللامتناهي ، ففكرة العلية تدل على توقع الظواهر على وتيرة ثابتة ، والحقيقة — في نظر لوك — أنه ليس للعلية معنى سوى ما ينطبع في الذهن ، من ارتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة ، فتتوقع حدوث نفس الظواهر اللاحقة ، اذا حدثت نفس الظواهر التي تسبقها ، ويكون هذا التوقع نابعا من التجربة والخبرة الحسية الذاتية .

أما فكرة اللامتناهي فهي ليست فكرة بسيطة كما توهم ديكارت ، ولكنها فكرة مركبة ومكتسبة في آن واحد ، فليس اللامتناهي موجودا بالفعل حتى يمكن تصور حدوده ، بل هو ناتج من تأثير عملية الجمع والاضافة في الذهن ، فانها توحى بإمكان اضافة وحدات زمنية أو عددية أو مكانية مماثلة الى ما لا نهاية .

الصلة بين الأفكار والواقع :

ولنا الان أن نتساءل هل هناك تطابق بين أفكارنا عن العالم الخارجى وبين أشياء هذا العالم نفسه ؟ أم أنها تختلف عنه تبعا لتركيب حواسنا ؟

يجيب لوك عن هذا التساؤل بتقسيمه صفات الأشياء الى صفات أولية وصفات ثانوية : والصفات الأولية هي التي ترتبط بالأجسام ، ولا يمكن أن نتصور الأجسام من غيرها كالامتداد والشكل والعدد والحركة والصلابة . ويرى أن أفكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابقة تماما لحقيقتها الماثلة في الواقع المحسوس .

أما عن الصفات الثانوية كاللون والرائحة والحرارة وما يماثلها ، فهي ليست جزءا من حقيقة الأشياء التي تبعثها فينا ، بل هي مجرد احساسات ناشئة عن

قوى أو تأثيرات فى الأجسام ، ولكنها غير مطابقة لاحساساتنا ، فإحساسنا بالصوت الحاد أو الغليظ مثلا ، لا يقابله فى مصدر الصوت إلا مجرد حركة الجسم بسرعة أو ببطء ، فالجسم فيه حركة وليس فيه الصوت ، بل أن الصوت متوقف على الأذن ، وهو الدلالة التى تترجم بها أذننا الحركات الحالة فى الأجسام وكذلك اللون المعين والطعم المعين ، ان هى الا احساسات تخضع فى كفياتها لتركيب أعضائنا الحسية ، وليست صورة مطابقة للحقيقة الخارجية . وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن هذه الاحساسات ليس لها مصدر خارجى ، بل هى تدل على وجود العالم الخارجى وحركته دليلا لا يمتثل الشك .

والجدير بالملاحظة أن هذا التمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية ، لم يكن من ابتكار لوك ، فقد عرض ديموقريطس لشيء مماثل عندما قال أن الذرات عديمة اللون هى أساس الحقيقة ، أما الألوان والطعوم والروائح فهى نتائج التنظيم الجزئى لهذه الذرات ، وكذلك نجد ديكارت قد فصل الكيفيات الثانوية عن الجوهر الأساسى ، الذى أطلق عليه الامتداد .

وربما يعكس هذا التمييز من جانب لوك ، مدى اهتمامه بالفيزياء الحديثة وتأثره بنيوتن ، مما أفضى به الى القول بفكرة الجوهر بوصفه حاملا لهذه الصفات الثانوية .

والواقع ان حجة لوك التى يسوقها بعدم مطابقة أفكارنا عن الصفات الثانوية مع أى صفة حقيقية للأشياء الخارجية المادية تثير الدهشة لأنه لم يسحب هذه النتيجة إلى أفكارنا عن الصفات الأولية ، مع العلم بأن الحقيقة متساوية فى الصفات المحسوسة للصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة ، ومثل هذه الصفات قائمة فى طبيعة الأشياء .

الأفكار بين الحرية والضرورة :

يقرر لوك بأن كل انسان يستشعر في نفسه القدرة على ممارسة أو عدم ممارسة أنماط عديدة من النشاط . ومن ثم فإن فكرة الحرية تعنى ببساطة قدرة الفرد على القيام أو الامتناع عن مزاولة أى عمل ما وفقا لتصميم تابع من عقله ، أى أن الحرية كما يراها لوك هى القدرة على الاختيار في ضوء العقل ، ويتم ذلك عن طريق المقارنة فيما يعرض أمام الانسان من مواقف فيقع اختياره على واحد منها دون الآخر .

ولكن اذا ما تساءلنا عما يقصده لوك بمعنى القدرة ؟ يجب لوك بأن معنى القدرة هو فكرة بسيطة مكتسبة وليست فطرية ، فهى وليدة الخبرة والتجربة الحسية ، فنحن نشعر بالقدرة حين نفعل وما الفعل الحر الا الفعل نفسه ، فاذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارا ، اذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل ، وما اعتقادنا بالحرية الا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق .

أو بعبارة أخرى ، فاننا عندما نشعر بأن أفكارنا تتغير نتيجة لتأثير انطباع الحواس أو تحت تأثير انطباع مختار بارادتنا ، أضف الى ذلك إحساسنا بإمكانية احداث هذا التغير في المستقبل ، فاننا نحصل على معنى القدرة الفعلية فيما يحدث التغير والقدرة الانفعالية فيما يعترية التغير . ولكن معنى القدرة الفعلية هو بصفة عامة معنى من معانى التفكير جاء نتيجة التغير الذى تحدثه ارادتنا فى الأجسام . فالارادة هى اذن قوة فعلية . والحرية هى كذلك قوة فعلية ولكنها من نوع اخر ، فهى القدرة على القيام بعمل أو الامتناع عنه حسبما تختار الارادة . فليست الحرية هى حرية اللامبالاة أو استواء الطرفين ، بل الحرية بمعناها الحقيقي هى القدرة على الاختيار حينما يكون الانسان بصدد عدة أفعال ممكنة ، بمعنى أن يمارس الانسان اختياره ويصمم لمحض ارادته على الاختيار وفقا لرغبته ولا يقتصر

الأمر على الإرادة والاختيار فحسب ، بل ينبغي أن نكون لديه القدرة للقيام
بالأمر أو الامتناع عنه ، وفقا لتصميمه وتفكيره الخاص ، ولكن اذا لم يكن
استطاعة الانسان أن يختار ويعمل بمحض ارادته ، فهو لن يكون حرا ، بل نكون
تحت القسر والضرورة .

ويؤكد لوك بأن الحرية ترتبط ارتباطا وثيقا بالتفكير والاختيار والإرادة ، بحيث
اذا لم تتوافر هذه القوى الضرورية للحرية ، انتفت بالتالي صفة الحرية .

فلسفته ومشكلة الجوهر

كان جون لوك الفيلسوف التجريبي الانجليزي (١٦٣٢ - ١٧٠٤) مهتماً
أما إهتمام بفكرة الجوهر . ولعل إهتمامه الشديد هذا مبعثه عاملين إثنين على
الأقل : الأول — منهما صادر عن الظروف التي عاش فيها والعصر الذي ترعرع
بين ربوعه . اذ أن جوك لوك عاش في القرن السابع عشر الذي يعتبر عصر
النهضة في العلم . ونجد أن محور الإهتمام في هذا العصر كان منصبا على فكرة
الجوهر وعلى العالم المادى . وقد تنبه كثيرون ومن بينهم لوك إلى أن هذا العالم
المادى نفسه لا بد من إقامة البرهان على وجوده أو عصى آخر لابد من إقامة
البرهان على وجوده أو بمعنى آخر لابد من إقامة البرهان على وجود جوهر العام
المادى . فأرجأ ديكارت برهنته على العالم المادى إلى ما بعد برهنته على وجود الله
والأنا ، وذهب اسبينوزا إلى القول بفكرته عن وحدة الوجود جوهر واحد هو
الله . أما العامل الثانى فمبعثه الفلسفة التجريبية التي نادى بها لوك ، تلك
الفلسفة التي كانت لا تؤمن إلا بكل ما هو حسى ومحسوس ، والتي كانت تعتبر
على خلاف العقليين من أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وغيرهم بأن « العقل
صفحة بيضاء منسأة تطبع عليها الأفكار بالتجربة والتعليم »^(١) ، أو على حد
تعبير ديورانت « العقل صفحة بيضاء Atabula rasa يكتب عليها الحس
والتجربة بالاف الطرق »^(٢) ، وجدت تلك الفلسفة نفسها أمام فكرة الجوهر
الذى قلنا أنه ساد ميتافيزيقيات القرن السابع عشر . فهل تقبل هذه الفكرة أم

(١) ماير ، تاريخ الفلسفة الحديثة — فصل ١١ ص ١٨٤ .

(٢) ديورانت : قصة الفلسفة — الفصل السادس ص ٣٨١ .

تنكرها ، وسنجد أن موقفها سيكون حرجا للغاية ، فإذا قبلت فكرة الجوهر فهي هنا تقبل فكرة ليس لها أساس حسي معلوم وهنا تتناقض مع ذاتها . وإذا تنكرت لتلك الفكرة كانت الصفات التي يقول عنها لوك أنها تنقسم إلى أولية وثانوية بدون محور أو مركز تستند إليه وبذلك تكون فرادى مبعثرة في هذا العلم ، أو بمعنى آخر لن يكون في استطاعتنا أن نربط تلك الصفات بعضها إلى بعض ، إذ ما هو الأساس الذي.متتضم عن طريقه لونا/أصفر مثلا إلى شكل كروي إلى رائحة معينة إذا لم يكون هناك شيء أو عنصر أو جوهر ثابت نصفه بتلك الصفات أو يكون بمثابة المحور أو المركز أو الحامل لها ؟

وعلى الرغم من تلك الصعوبات الا أن سيطرة فكرة الجوهر في فلسفات القرن السابع عشر جعلت لوك يحاول جاهدا أن يصل الى رأى في مشكلة الجوهر هذه وأضطرتنه لأن يقبل تلك الفكرة في فلسفته . يقول راسل « إن تصور الجوهر الذي كان مسيطرا على ميتافيزيقيات عصر — لوك — اعتبره لوك غامضا وغير مفيد ولكنه لم يخاطر بأن ينكر هذا التصور كلية »^(١) .

وتحت ضغط هذين العاملين المنبعثين من ظروف عصره من جهة ، ومن ظروف فلسفته من جهة أخرى ، اهتم لوك اهتماما شديدا بهذه الفكرة ومن ثم قام ببحوث وافية عنها ... وكان من نتيجة تلك البحوث أنه وجد أن لكلمة الجوهر تعريفات كثيرة أهمها ثلاثة :

الأول الجوهر هو الشيء الذي له وجوده المستقل ولا يفتقر إلى غيره أى أنه يتقوم بذاته ويتقوم سائر ما عداه عليه . والجوهر بهذا المفهوم نجده عند أرسطو في كلامه عن أسمى الجواهر أو الله أو المحرك الذي لا يتحرك — كما نجده عند ديكارت ، وعند اسپينوزا الذي ارتأى أن الوجود بالاجمال جوهر واحد . ونلاحظ أننا نجد هذا المفهوم لكلمة الجوهر عند لوك وإن كان قد انحدر بها الى معنى

(١) رسل : تاريخ الفلسفة العربية . الكتاب الثالث . الفصل الثالث عشر — ٦٣٣

تجريبى طبقا لمذهبه ، إذ أننا « لو فكرنا فى أى موضوع على أنه يوجد بذاته ولا يكون منه شئ، غيره ، فإننا سنجد بالتأكيد أن فكرتنا المركبة عن ذلك الموضوع تتكون من تجميع للأفكار البسيطة المختلفة »^(١) .

الثانى : الجوهر هو الموضوع فى القضية ، ولا يمكن أن يكون محمولا وهذا هو المعنى المنطقى لكلمة الجوهر والذى نجده فى القضية الحملية عند أرسطو كما نجده عند ديكارت . وكان هذا المعنى أيضا موضعا لاهتمام لوك

الثالث : الجوهر كحامل للصفات الحسية ... فالصفات الحسية لن يكون لها معنى الا بالقياس الى شئ أو شخص تحمل عليه تلك الصفات وهذا المعنى الأخير هو ما كان محور اهتمام لوك من فكرة الجوهر .

« وبذلك فإن لوك يستخدم كلمة الجوهر بمعان ثلاثة مختلفة على الأقل : فمن ناحية أولى الجوهر هو الموضوع الروحى أو الطبيعى الذى لا يفتقر إلى غيره ، ومن ناحية ثانية الجوهر هو فكرتنا المركبة عنه ، ومن ناحية ثالثة الجوهر هو الحامل أو المحور الذى تحتويه الكيفيات الملاحظة فى الموضوع »^(٢) .

هذا وحينما يتحدث لوك عن فكرة الجوهر يبدأ أولا بالحديث عن فكرة الجوهر بصفة عامة وعن ماهيته ، ثم يتكلم عن الجواهر الجزئية ويقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية ، ويقسم الجواهر الروحية أيضا الى جواهر روحية متناهية كالنفوس وإلى جوهر روحى لا متناهى أى الله . ونحن سنعرض فكرته عن الجوهر هنا كما عرضها هو ثم نعقب على فكرته وننقدها

(١) رابت : تاريخ الفلسفة الحديثة — الجزء الثانى — الفصل الثامن — ص

(٢) رابت : تاريخ الفلسفة الحديثة — الجزء الثامن — ص ١٥١ — ١٥٢

١ - الجوهر بصفة عامة

يقول لوك في الكتاب الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ان العقل يقابل بعدد كبير من الأفكار البسيطة تحمل اليه بواسطة الحواس تماما كما هي فى الأشياء الخارجية . ويلاحظ العقل أن بعض تلك الأفكار البسيطة متلازمة فيطلق عليها كلمة تربط بين تلك الاحساسات المختلفة المتلازمة وتدمجها لتصبح إحساسات لموضوع واحد . وهذا الموضوع هو ما ندعوه بالجوهر . أو بمعنى آخر « إن الفكر يلاحظ تلازم معان بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة ، فيعتاد إعتبار هذا المجموع شيئا واحدا ، ويطلق عليه اسما واحدا كالإنسان والفرس والشجرة ويتوهم أن هناك اصلا تقوم فيه الكيفيات ، لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعانى البسيطة أو الكيفيات أن تتقوم بأنفسها »^(١) .

والفكرة التى لدينا عما ندعوه بالجوهر ليست عند لوك الا شيئا مجهولا نفرضه من عنديتنا ليكون حاملا لتلك الكيفيات المختلفة التى نعتقد انها لا يمكن أن تقوم بدون محور أو بدون حامل « ونحن نطلق على هذا الحامل إسم الجوهر »^(٢) فالجوهر إذن ضرورى لأن التقليد الفلسفى جرى على إفتراض وجود شيء يقوم إلى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة... الخ على الرغم من أننا لا نعرف ما هو على حد رأى لوك .

وبعد تلك المعرفة الأولية برأى لوك عن الجوهر بصفة عامة نريد أن نعرف إجابة لوك مثلا إذا ما سألناه السؤال التالى : ما معنى قولك أنك تعرف التفاحة ؟ الواقع أن إجابة لوك ستكون على النحو التالى : إننا لو أحصينا صفات التفاحة فى شكلها المستدير ولونها المزيج من الأخضر والاحمر مثلا وطعمها ... الخ فإننا

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة — الباب الثانى — الفصل الثامن — ص ١٤٣

(٢) لوك « مقال فى العقل البشرى » الكتاب الثانى — الفصل الثالث والعشرون — فقرة ٢ ص ٢٠٩

سنجد أن هذه الصفات تنقسم الى قسمين أساسيين : القسم الأول متصل بالتفاحة إتصالاً وثيقاً ، والقسم الثانى ليس فى الحقيقة قائماً فى التفاحة بذاتها بل نشأ حينما اتصلت التفاحة بخاصة من حواسنا . ويطلق لوك على النوع الأول إسم الصفات الأولية وهى عنده مثل الشكل والصلابة والامتداد والحركة والعدد ... الخ ، ويطلق على النوع الثانى إسم الصفات الثانوية وهى عنده مثل الطعم واللون والصوت فلون التفاحة مثلاً ما هو الا موجات ضوئية لها طول معين انبعثت من التفاحة لتلتقى بأعيننا ثم تنتقل عن طريق الأعصاب الى المخ وهناك تترجم تلك الموجات الى لون معين ، كما أن طعم التفاحة يختلف حسب الحالات المختلفة من صحة أو مرض ... وهكذا .

وإذن فعند لوك تكون الصفات الأولية والثانوية منبعثة إلينا من الشيء الخارجى عن طريق الحواس ولو أن الصفات الثانوية لا توجد الا حينما تتفاعل معها بحواسنا عكس الأولى التى توجد سواء أدركناها أم لم ندركها . ومن هذه الصفات وتلك يأخذ العقل فى تركيب الأفكار كأن يجمع الامتداد والشكل الخاص بالتفاحة الى طعمها ولمسها ورائحتها ... الخ ويكون العقل من تلك الأفكار البسيطة التى جمعها وركبها فكرة التفاحة فإذا ما تجمعت لديه صور عدة لعدد من التفاحات قارن بينها واستخرج منها صورة أكثر تعميماً وتركيباً وتنطبق على أية تفاحة مهما يكن من أمر التفاوت بين الواحدة منها والأخرى . وما الكلمة الكلية التى نطلقها أو نعبر بها عن تلك الصورة العامة الا فكرة مركبة من مجموعة احساسات .

ولكن إلى من ننسب تلك الصفات أولية كانت أم ثانوية ؟ وكيف نضم تلك الصفات بعضها إلى بعض ، هل يركب العقل هذه الصفات بعضها إلى بعض بغير مخور يديرها حوله ، هنا يقول لوك لا تتعلق به هذه الصفات ويكون بمثابة المحور أو الحامل لها وإلا كانت الصفات بغير شيء تصفه . وهذا العنصر أو المحور أو الحامل الذى تنتمى إليه الصفات على اختلافها هو الجوهر الذى ننسب اليه هذه الصفات . ألسنا نقول أد

التفاحة مستديرة ؟ وأن طعمها لذيذ ، ورائحتها ذكية ؟ ... انخ ألا يشير ذلك إلى أننا ننسب هذه الصفات كلها إلى جوهر يتصف بهذا الشكل أو ذاك وبهذا اللون أو ذاك ؟

وإذن فإلى جانب صفات الشيء أو أعراضه المتغيرة من شكل ولون ورائحة ... انخ هناك جوهره الثابت الذى لا يتغير .

وعلى هذا النحو وبعد أن تتركب فى أذهاننا أفكار مركبة للأشياء ، لكل شيء منها جوهره الذى تحمل عليه سائر صفاته ، لا تظل هذه الصورة فى الذهن مبعثرة لا رابط بينها ، بل ترتبط الصور الذهنية بروابط وعلاقات كالسببية والذاتية والتباينية .

ولكن مذهب لوك يقرر أن علينا ألا نقبل أية فكرة إلا إذا أمكن ردها إلى الانطباعات الحسية وكل ماندركه من التفاحة مثلا ظاهرات حسية ، وكل حاسة من حواسنا تدرك من التفاحة جانبا من جوانبها فالأنف تدرك الرائحة ، والعين تدرك اللون ، واللسان يدرك الطعم ... انخ . ولكننا لا ندرك بعد ذلك ما ننسب إليه تلك الصفات التى استقيناه من التفاحة ، أعنى أننا لا ندرك بعد تلك الكيفيات أولية كانت أم ثانوية مانسميه بجوهر التفاحة ذلك الجوهر الذى لا يتغير بينما يعترى التغير صفاته أو أعراضه فقد يتغير لون التفاحة مثلا أو شكلها ومع ذلك يبقى الجوهر ثابتا لا يتغير .

بالإضافة إلى أننا لا ندرك إلا الصفات على اختلافها فإننا أيضا لا نعرف بأى حاسة من حواسنا الخمسة انطبعت عليها صورة هذا الجوهر الخفى المزعوم . ففلك الحاسة مثلا لم تكن العين ولا اللسان ولا الأذن ولا أية حاسة أخرى . وما دام الأمر كذلك فإن هذه الفكرة طبقا لمذهب لوك تكون مجرد افتراض أو اختلاق من أوهامنا لأنها ليست مما تأثرت بها الحواس .

وإذن فهناك إلى جانب الصفات بنوعها جوهر أو حامل لتلك الصفات

ماهيته غامضة كل الغموض وهو شيء مجهول مزعوم نفترضه لأن الصفات محتاجة الى حامل أو جوهر من جهة ولكن نفسر بها تلازم صفات مختلفة في الواقع من ناحية أخرى ، وفي هذا يقول لوك « ولذا فإن من يختبر نفسه بالنسبة لفكرته عن الجوهر البحت بصفة عامة — لن يجد في نفسه إلا افتراضا فقط لما لا يعرفه كدعامة لهذه الصفات القادرة على أن تحدث فينا الأفكار البسيطة ، تلك الصفات، التي تسمى عادة بالاسم « الأعراض » . وإذا سئل شخص ما « ما هو الموضوع الذي يرتبط به اللون أو الوزن ؟ » فلن يجد ما يقول سوى « الاجزاء الصلبة الممتدة » فاذا ما سئل « وما هو ذلك الشيء الذي ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد ؟ » فلن يكون أحسن حالا من ذلك الهندي الذي رأى أن العالم مركّز على فيل كبير — ولما سئل « وعلى أى شيء يقف الفيل ؟ » كانت إجابته على ذلك « سلحفاة كبيرة » . وحين اضطر إلى معرفة تلك الدعامة التي تحمل هذم السلحفاة ذات الظهر العريض أجاب بأنها شيء لا يعرفه وعلى ذلك فالفكرة التي نطلق عليها الاسم العام « الجوهر » . لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التي نفترض وجودها لترتكز عليها تلك الصفات التي ندرك أنها موجودة ، والتي لا يمكن أن نتخيل وجودها « بدون شيء يدعمها » ونحن نسمى تلك الدعامة أو الركيزة باسم « الجوهر »^(١) .

وإذن ففكرة الجوهر نفترضها نحن افتراضا . وهي فكرة غامضة أو على نحو تعبير لوك « ليس لدينا فكرة واضحة أو افتراض أو أدلة على ذلك الشيء »^(٢) الذي نفترضه حاملا «^(٣) ومع ذلك فنحن في حاجة إلى افتراض تلك الفكرة لكي نفسر تلازم الصفات في شيء واحد يكون حاملها ولأننا تعودنا على أن ننسب الصفات الى شيء أو محور أو عنصر أو ركيزة أو جوهر .

(١) لوك : مقال العقل البشري — الكتاب الثاني — الفصل الثالث والعشرون — فقرة ٢ ص ٢٠٨-٢٠٩

(٢) نفس المرجع — فقرة ٤ — ص ٢١٠

٢ -- الجواهر الجزئية

بعد أن ينتهى لوك من كلامه عن فكرة الجوهر بصفة عامة والذي خلص منه إلى أننا نفترض الجوهر ليقوم وراء الكيفيات المختلفة التى يكون فى استطاعتنا إدراكها ، ينتقل الى الكلام عن الجواهر الجزئية فيقول فى الفقرة الثالثة من الكتاب الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ... ثم نصل الى أفكار للانواع المتخصصة من الجواهر ، وذلك بتجميع الأفكار البسيطة كما هى بالخبرة والملاحظة مع الانتباه الى أن تلك الأفكار كانت مرتبطة بعضها مع بعض ، ومن ثم نفترض بأنها لم تظهر الا نتيجة للتركيب الداخلى لذلك الشئ أو نتيجة لماهيته الجزئية . ومن هنا نصل الى أفكار عن الرجل ، والحصان ، والذهب ، والماء ... الخ والتى يكون كل جوهر منها ليس الا أفكارا مرتبطة متعاونة «^(١) .

ومن ثمة فإن هناك جواهر جزئية أمثلتها كما يقول لوك هى الانسان والحصان والذهب والحجر وهلم جرا من تلك الجواهر الجزئية التى ليست فى الحقيقة الا أفكار مركبة من أفكارنا البسيطة مضافا اليها فكرة غامضة مبهمه ومجهولة وهى الجوهر . يقول لوك « وعلى ذلك فافكارنا المركبة عن جوهر الذهب مثلا ليست سوى فكرة مركبة من أفكارنا البسيطة عنه ، مضافة الى فكرة مبهمه غير واضحة عن ذلك الشئ الذى يتوقف عليه وجود كل هذه الأفكار البسيطة — أى الجوهر — وعلى ذلك فاننا حين نتكلم عن أى نوع من أنواع الجواهر ، فإننا نقول أنه شئ يتصف بكذا وكذا «^(٢)

إن الأمر عند لوك هو كما يلى : أفكار بسيطة فى أول الأمر يقوم العقل بتجميع بعض منها فينتج أفكارا مركبة عن الجواهر والاحوال والعلاقات ، وفى هذا يقول

(١) نفس المرجع — فقرة ٣ — ص ٢٠٩ .

(٢) نفس المرجع — نفس الموضع

روحبر « كل التجميعات الممخنة يمكن أن نضعها تحت عناوين رئيسية ثلاثة :
الأحوال ، والجواهر ، والعلاقات »^(١) والأحوال أفكار مركبة ولكنها وإن كانت
مجهولة لدينا فهي غير معتبرة إلى غيرها ، أما الأفكار المركبة عن العلاقات فإنها
تتكون من مقارنة فكرة بأخرى .

فهنا إذن نجد أن فكرة الجواهر ما هي إلا فكرة مركبة من أفكار بسيطة يركبها
العقل ويفترض حاملا لها غيره مفتقر الى غيره والا كان حالا . ومع ذلك فإن
فكرتنا المركبة عن الجواهر تختلف عن أى فكرة مركبة أخرى لأننا نفترض الجواهر
موجودا رغم أننا لا ندرّكه بالحواس أو الاستبطان كما سنبينه ونحن بصدد الجواهر
الروحية . وفي هذا يقول إردمان هناك « فكرة مركبة واحدة يختلف الأمر فيها عما
عدا الأفكار : فجميعها ، وهذا معنى فكرة الجواهر . ونحن نقبل تلك الفكرة
إما لأننا نتعود أن نجد عدة صفات معا ، وإما لاضطرارنا لقبول حامل يجمع
تلك الصفات »^(٢)

وبعد أن يتكلم لوك عن الجواهر الجزئية يقسمها الى جواهر مادية وجواهر
روحية

أ — الجواهر المادية :

وهناك على ما يقول لوك ثلاثة أنواع من الأفكار تكون فكرتنا المركبة عن
الجواهر المادية^(٣) وهى :

١ - أفكارنا عن الصفات الأولية للأشياء : وهى تلك التى نكتشفها بواسطة

(١) - تاريخ المذاهب فى الفلسفة - الكتاب الثالث - ص ٣٠٥

(٢) - تاريخ الفلسفة - الكتاب الثانى - الجزء الثالث ص ١٠٧

(٣) - مقال العقل البشرى - الكتاب الثانى - فصل ٢٣ فقرة ٩ ص ٢١٢

حواسنا وتوجد. في الأشياء سواء أدركناها أم لم ندركها وهي مثال الشكل والعدد والحركة ... الخ.

٢ أفكارنا عن الصفات الثانوية للأشياء : وتعتمد على الصفات الأولى وما هي القوى للجواهر تنتج بها أفكارا عديدة فينا بواسطة الحواس وهي مثال اللون والطعم والرائحة ... الخ.

٣ - أفكارنا عن تلك القدرة الموجودة في كل جوهر مادي على أن يقوم بإحداث أى تغيير في الصفات الأولية لشيء آخر ، أو يستقبل مثل هذا التغيير . وهذا ما سماه لوك « بالقوى الإيجابية والسلبية في الشيء » . وتلك القوى ما هي إلا أفكار بسيطة إذ يقول لوك في الفقرة السابقة من كتابه الثانى من « المقال في العقل البشرى » ما معناه أن القوى التى يعدها البعض ما هي إلا تجميع لقوى مفردة أدركناها من أمثلة حسية عديدة . فهذه القوى إذن أفكار بسيطة لا تكشف لنا اذا خللناها عن جواهر تقف وراءها^(١) .

فإذا ما جمعنا تلك الأفكار البسيطة عن كل من الصفات الأولية والثانوية وقوى الشيء الإيجابية والسلبية ، استطعنا أن نركب منها فكرة جديدة عن ذلك الجوهر المادى . بمعنى آخر فإن تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار تضع العقل البشرى في نهاية الأمر أمام حقيقة واضحة وهي فكرة الجوهر ، إذ كيف يتصور العقل صفات معينة أولية وثانوية وقوى تقوم بإحداث واستقبال التغير دون أن يكون ذلك كله في جوهر مادى نصفه بتلك الصفات ونضيف إليه تلك القوى ؟ ونجد لدى لوك مثالا طيبا يفسر لنا فيه كيف تجتمع تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار البسيطة لتكون لنا فكرة جديدة عن جوهر مادى فيقول لوك « إن الفكرة التى ترمز إليها كلمة بجمعة في ذهن الرجل الانجليزى هي فكرة اللون الأبيض والرقبة الطويلة والظهر الأحمر والأبيض والأرجل السوداء بالاضافة الى القدرة على السباحة في الماء مع إخراج ضوضاء معينة ... كل هذه الأفكار البسيطة حين ارتبطت في ذهن

(١) لوك - مقال في العقل البشرى - الكتاب الثانى - فصل ٢٣ فقرة ٧ ص ٢١١

الشخص كان ارتباطها في الواقع حول جوهر واحد»^(١) .

واذن فإن ارتباط تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار أو بمعنى أكثر تخصيصا إن ارتباط أفكار صفات أولية معينة كالشكل والحركة والعدد ... إلخ مع أفكار صفات ثانوية معينة كاللون والصوت والرائحة ... إلخ مع أفكار عن القدرة في إحداث واستقبال تغييرات معينة أى مع أفكار عن القوى الإيجابية والسلبية للشيء تجعلنا نقف لا محالة أمام جوهر مادي معين بدوننا لانستطيع بأى حال من الأحوال أن نربط تلك الصفات جميعا مع تلك القدرات بعضها مع بعض .

ب - جواهر روحية .

رأينا ونحن بصدد الجواهر المادية بأن الجوهر المادي ما هو الا فكرة مركبة مؤلفة من مجموعة الأفكار البسيطة التى هى أفكارنا عن الصفات الأولية والثانوية والقوى الأخرى مضافا إليها افتراض حامل لتلك الصفات والقوى . وهذا الحامل لا تعرف عن شيئا الا أننا نحس بأن افتراضه أمر ضرورى ، وضرورة ذلك الافتراض فى نظر لوك آتية من المفهوم المنطقي لكلمة جوهر الذى قلنا أننا نجد فى القضية الحملية الأرسطية التى تحتاج الصفات فيها أى المحمولات الى موضوع أو الى جوهر تحمل عليه .

وفيما يتعلق بالجواهر الروحية نجد الأمر فيها هو فيما يتعلق بالجواهر المادية ، إذ أن هناك عمليات عقلية كالشك والاستدلال وغيره ، وهذه العمليات تفترض لها حاملا تنسب اليه ويكون بمثابة جوهرها . ويقول لوك فى هذا الصدد « إننا اذا لاحظنا عمليات العقل كالتفكير والاستدلال والخوف ... إلخ سنجد أنها عمليات لا يمكن أن تقوم وحدها أو تتم بذاتها ، بل لا بد من وجود شيء وراءها تعتمد فى وجودها عليه . وحيث أننا لا يمكن أن نتصور وجودها المستقل ولا أن

(١) نفس المرجع - فقرة ١٤ - ص ٢١٦

نفهم كيفية اعتمادها على الجسم أو صدورها عنه أو وجودها كنتيجة له فإننا سنفتقر لهذه العمليات جوهر آخر وهو ماندعوه بالروح»^(١) .

وإن فإن ما ندعوه بالجوهر الروحي ما هو الا افتراض حامل لعمليات التفكير والشك والاستدلال تماما كما يحدث لأي جوهر مادي . ويذهب لوك الى أن انكارنا للجوهر الروحي إنما يكون مساويا تماما لانكارنا للجوهر المادي ، أي أننا حينما نفترض عدم وجود الجوهر الروحي يؤدي بنا هذا الافتراض الى إنكار الجوهر المادي أيضا ، يقول لوك « ليس من المعقول أن نزعّم بأن الجسم المادي غير موجود ما دمنا لا نعرف فكرة متميزة عن جوهر المادة كما أنه ليس من المعقول بنفس الدرجة أن ننكر وجود النفس لأننا لا نعرف فكرة واضحة متميزة عن جوهرها »^(٢) .

وغرض لوك من هذا أن يرينا أن افتراض وجود جوهر مادي وأن جميع الأفكار البسيطة عن التفكير والحرية والشك ... الخ تشير إلى فكرة جوهر لامادي تمام كما تشير الأفكار البسيطة عن الصفات الأولية والثانوية والقدرات أو القوى الإيجابية والسلبية إلى جوهر مادي يقول لوك « وبوضع أو تجميع الأفكار البسيطة للتفكير والإدراك والحرية وقوة الحركة ... الخ يكون لدينا إدراك واضح وفكرة عن الجوهر المادي »^(٣) .

ولذا كانت الحواس الخمسة هي مصدر معرفتنا بالجواهر الجزئية فان الاستبطان هو مصدر معرفتنا بالجوهر الروحي وفي هذا يقول أو كونور « المصدر الثاني لأفكارنا يسميه لوك بما ندعوه الآن بالاستبطان »^(٤) . بمعنى آخر اذا كان الاحساس يعطينا الأفكار البسيطة عن العالم الخارجي فان الاستبطان

(١) نفس المرجع — فقرة ٥ — ص ٢١٠ .

(٢) نفس المرجع — نفس الموضع .

(٣) نفس المرجع — فقرة ١٥ — ص ٢١٦ .

(٤) أوكونور — التاريخ النقدي للفلسفة الغربية — الفصل ١٢ — ص ٢٠٨ .

يعطينا الأفكلر البسيطة عن عالم النفس من إدراك وشك واستدلال .

ثم يقسم لوك الجواهر الروحية الى قسمين اثنين هما :

جواهر روحية متناهية : وهى النفوس التى تكون بمثابة الجوهر أو الحامل للعمليات العقلية أو النفسية كالشك والتفكير والاستدلال . فهذه كلها تفترض محورا أو جوهرًا ترتكز عليه .

٢ - جوهر روحى لا متناهى : وهو الله ... وفكرتنا عن الله كجوهـر سامى ما هى فى حقيقتها الا مكونة من أفكار بسيطة ندركها فى الكائنات المتناهية ويحاول العقل أن يعظم تلك الأفكار أو أن يكبر تلك الأفكار البسيطة التى جمعها من الكائنات المتناهية لكى تكون ملائمة لله كجوهـر لا متناهى . ويتجميع تلك الأفكار من الكائنات المتناهية وبتكبيرها تنتج فكرتنا عن جوهر إلهى

والواق أن ثمة فوارق كبيرة بين الجواهر المتناهية أو النفوس المتناهية وبين الجوهر الروحى اللاهـتـناهى أو الله « فإن ذاتية الله ترتفع فوق كل شك حيث أن الجوهر الالهى خالـد أبـدى غير متغير وموجود فى كل مكان »^(١) . أما ذاتية النفوس أو الجواهر المتناهية فيذكر لوك « أنها تتحدد ببدء وجودها وأن بدء هذا الوجود يتحدد دائما بزمان ومكان معينين »^(٢).

وبعد أن يتكلم لوك عن الجوهر بصفة عامة ثم عن الجواهر الجزئية مادية وروحية ويقسم الروحية الى جواهر روحية متناهية وإلى جوهر روحى لا متناهى نجده يؤكد بقوة بأننا لا نعرف شيئا عن ذلك كله ، وأن كل ما نعرفه ما هو الا الافكار البسيطة وحدها « ونحن لا نعرف شيئا الا الأفكلر البسيطة »^(٣) بمعنى

(١) لوك - مقال فى العقل البشرى - الكتاب الثانى - فصل ٢٣ فقرة ٢٣ فقرة ٣٥ - ص ٢٢٤

(٢) نفس المرجع - فصل ٢٧ فقرة ٢ - ص ٢٤١

(٣) نفس المرجع - نفس الموضع

(٤) نفس المرجع - فقرة ٣٢ .

أنا لو حللنا أفكارنا عن شيء مادي أو لا مادي فإنها ستتحل في النهاية الى أفكار بسيطة ولن نجد فيها جوهرا ماديا كان أو لا ماديا .

إلا أن لوك يتحدث بعد ذلك عن أفكار أكثر تركيبا نحصل بها على فكرة جوهر يكون هو النوع أو الجنس . فهو يذهب إلى أنه إلى جانب تلك الأفكار المركبة فإن العقل يركب أيضا الجواهر بعضها الى بعض ، كما يركب من جوهر الرجل مثلا جوهر الجيش باعتباره عددا من الرجال ، كما يركب كل الأجسام فيما نسميه « بالعالم »^(١) . ومعنى أكثر وضوحا نستطيع أن نقول بأن الأفكار المركبة عن الجواهر إما أن تكون مفردة تشير الى شيء جزئى معين أو جمعية تشير الى مجموعة جواهر جزئية ، وهنا يقول لوك « هناك نوعان من الأفكار المركبة ، الأول للجواهر المفردة single substances مثل فكرتنا عن إنسان أو شاة ما . والثانى جواهر جمعية collective substances مثل فكرتنا عن الجيش أو عن قطع من الخراف »^(٢)

هذا ويقسم لوك الأفكار طبقا لمدى مطابقتها للواقع إلى ^(٣) :

- ١ - أفكار حقيقية أو وهمية .
 - ٢ - أفكار إما كاملة وإما ناقصة .
 - ٣ - أفكار إما صادقة وإما كاذبة
- ويقول إن جميع أفكارنا البسيطة تعتبر أفكارا حقيقية لأنها تتطابق والواقع ، والأفكار المركبة تعتبر حقيقية إذا كانت تمثل الواقع تمثيلا دقيقا . كما أن فكرتنا عن الجواهر إنما تكون حقيقية بمقدار ما تشير إلى صفات واقعية لا خيالية ترتبط بحامل أو مركز مجهول .

(١) نفس المرجع - فصل ٢٤ - فقرة ١ ص - ٢٣٢

(٢) نفس المرجع السابق - فصل ١٢ فقرة ٦ ص - ١١٠

(٣) نفس المرجع - فصل ٣٠ - فقرة ١ ص - ٣٩٢

وبالرغم من أن أفكارنا المركبة عن الجواهر حقيقية فهي ناقصة ، لأن تلك الفكرة تنشأ من تركيب الأفكار البسيطة في جوهر واحد . فإذا كانت هذه الأفكار البسيطة مرتبطة في الواقع فعلا في عنصر واحد أو جوهر واحد ، كانت هذه الفكرة صحيحة وحقيقية ، إلا أنه لما كان من الصعب علينا حصر جميع الصفات الثانوية بالإضافة الى أن ذلك المحور نفسه أو الجوهر الذى ترتبط به الصفات هو في حد ذاته مجهول وغامض ، فإن فكرتنا المركبة عن الجوهر تكون ناقصة أو غير كاملة ، لأنه ليس من الممكن أن نتبع كل الأفكار البسيطة التى تقف وراء فكرة الجوهر بواسطة الحواس . وإذن فالفكرة المركبة عن الجوهر وإن كانت حقيقية فهي ليست فكرة كاملة^(١) بينما أفكارنا البسيطة عن الصفات حقيقية وكاملة لأنها تطابق الواقع من جهة ، ويمكن أن نتبع كلاً منها عن طريق الحواس أو الاستبطان من جهة أخرى .

وهنا يقول برهيه « كل فكرة عند لك تكون ممثلة للواقع : وهناك أفكاراً مركبة حقيقية تماماً كما توجد أفكار بسيطة حقيقية ... وهناك أفكار ناقصة أو غير كاملة دائماً وهذه هي أفكارنا عن الجواهر »^(٢) .

كذلك فإن الأفكار البسيطة صادقة لأنها تتكون في الذهن عن طريق الاحساس أو الاستبطان أما فكرتنا المركبة عن الجوهر فإنها كاذبة إذا أردنا أن نشير بتلك الفكرة الى حقائق الأشياء . إذ أن هذه الحقائق أشياء مجهولة لا تتكون في الذهن عن طريق الاحساس أو الاستبطان . ومعنى آخر أن فكرتنا عن الجوهر تكون كاذبة إذا أريد بها الدلالة على الماهية الحقيقية للشيء — لأنها مجهولة عند لك — ولكن تكون تلك الفكرة صادقة إذا أريد بها الدلالة على الماهية الاسمية للشيء ، تلك الماهية التى نفترضها من عندياتنا لتكون حاملاً للصفات التى ندركها في شيء معين .

(١) نفس المرجع — فصل ٣١ — فقرة ١٣ — ص ٣٠٥

(٢) أميل برهيه : تاريخ الفلسفة — الفصل التاسع — ص ٢٨٦

وإذن فبينما الأفكار البسيطة عند لوك حقيقية وكاملة وصادقة لأنها تتطابق مع الواقع ومصدرها الحواس أو الاستبطان ، نجد ان فكرتنا المركبة عن الجوهر حقيقية ولكنها ليست كاملة كما أنها تكون كاذبة إذا كانت تشير الى الماهية الحقيقية للشيء وتكون صادقة اذا كانت تشير الى الماهية الاسمية فقط

يبقى بعد ذلك كله الأسماء أو الكلمات التي نطلقها على الأشياء والتي تشير الى وجود جوهر يحمل بعض الصفات والقوى ويرتبطها معا ، فنجد لوك يقول بصدد هذه الأسماء العامة للجواهر أنها « ماهي إلا علاقة لأفكار مركبة »^(١) وتسهل علينا تلك الأسماء إدراك كفيات كثيرة أو صفات متعددة وقوى عديدة خلال شيء واحد أو حامل واحد أو جوهر واحد . وتلك الأسماء إذا ما كانت معبرة عن أفكار مركبة عما يدعى بالجواهر إنما تكون دالة على نوع معين أو جنس معين .

(١) نفس المرجع ، الكتاب الثالث — فصل ٦ فقرة ١ — ص ٣٥٥

٣ - تعليق ونقد

يلاحظ أن فلسفة لوك فلسفة تجريبية بحتة، تعتمد على الاحساس في إدراك العالم الخارجى وعلى التأمل أو ما نسميه بالاستبطان وهو عنده حسى في إدراك العمليات الداخلية. والاحساس والاستبطان وحدهما غير كافيين في إعطائنا معرفة حقيقة ثابتة. ولو أن لوك كان يؤمن بالعقل وبأن هناك أفكارا فطرية لكان قد خلص من هذا الاشكال الذى تورط فيه. والذى جعله يضطر لاثبات الجوهر أو حتى يفترضه مع أن حواسنا من جهة والاستبطان من جهة أخرى لا يكشفان لنا عن شيء اسمه جوهر. ولعل اضطرابه هذا كان راجعا الى محاولته إيجاد تفسير لامتداد الصفات الأولية كانت أم ثانوية الى محور ترتكز عليه أو الى موضوع تحمل عليه سائر الصفات المتعلقة به.

ولكننا نجد لوك خصوصا في الكتاب الأول من « المقال فى العقل البشرى » ينفى نفيا قاطعا كل الأفكار الفطرية نظرية كانت أم عملية وحتى نجده يقرر أن فكرة الله ليست فطرية ^(١) كذلك نجده يقرر بأن القواعد الأخلاقية والمبادئ والقضايا والعبادة والكل والجزء كلها أفكار بسيطة ولكنها ليست فطرية فى العقل. فإذا علمنا بعد ذلك أن كل أفكارنا تأتى إما عن طريق الحواس الخمسة وإما عن طريق الاستبطان وأن جميع أفكارنا عن المكان والزمان واللاتهاهى والقوة والجوهر والذاتية والعلية وغيرها تعتمد إما على (أ) إدراكنا للأشياء الخارجية خلال الحواس الخمس. وإما عن طريق (ب) إدراكات تعتمد على عمليات عقلية وراء تلك الأولى أى عن طريق الاستبطان ... وأن ذلك الاستبطان ماهو الا إحساسات داخلية « ^(٢) أو بصيغة أخرى إذا علمنا أن الخبرة داخلية كانت أم خارجية لاتعطينا هذا التصور — أى تصور الجوهر، ^(٣) أقول إذا علمنا كل ذلك

(١) لوك — مقال فى العقل البشرى — الكتاب الأول — فقرة ٨ ص ٤٤

(٢) دائرة المعارف البيطانية — مجلد ١٥ — ص ٨٤٩

(٣) أردمان — تاريخ الفلسفة — الكتاب الثانى — الجزء الثالث — ص ١٠٧

وادرکنا بأنه لا عن طریق الاحساس ولا عن طریق الاستبطان نتوصل إلى شیء يسمى بالجواهر ، علمنا مدى الأشکال الذى تورط فيه لوك بصدد فکرتة عن الجواهر .

وکل ذلك إنما یمثل صعوبة فی فلسفة لوك وخصوصا فی فکرتة عن الجواهر — فالجواهر عنده غیر فطرى من جهة وهو غیر محسوس من جهة أخرى وهو لازم من جهة ثالثة لکی تتقوم علیه الصفات المتعلقة به الأمر الذى دعاه بأن یختلف فکرة الجواهر اختلافاً أو یفترضها افتراضاً أو یجعل العقل یتکرها رغم أنه لیس لها وجود حقیقى فالعقل « إنما یتکر هذا الوجود حتى یحل فی الصفات العرضیة المختلفة »^(١) .

وما کان لوك بحاجة إلى ذلك الالتباس ولا كانت فلسفته فی الجواهر مشوبة بکل ذلك الاضطراب والغموض لو کان قد قرر بأن فکرة الجواهر فکرة فطریة . أو لو ذهب إلى أن المعرفة تتضافر فیها الاحساسات من جهة ومقولات العقل من جهة أخرى كما ذهب إلى ذلك کانط أو حتى لو قرر أنه لا یوجد جواهر وأننا لسنا فی حاجة حتى إلى مجرد افتراض وجوده . لو کان لوك قد قرر شیئا من ذلك لکان أقرب إلى مذهبه ولکانت فکرتة عن الجواهر أقرب من الصواب .

إلى جانب تلك الملاحظة الأولى التى تعتبر بمثابة تعليق على فکرة الرحل فی الجواهر فجد نواحى النقد التالية :

أولاً — یلاحظ أن طريقة العرض التى جاء بها لوك لفکرة الجواهر لا تتمشى مع مذهبه وفلسفته . فالفلسفة التجریبیة التى تبدأ من البسیط إلى المركب أى

(١) فتوح الشیطلى — المعرفة — ص ١١٤ .

التي تبدأ من الأفكار البسيطة وتندرج منها إلى الأفكار المركبة فالأكثر تركيباً ، لا يمكن أن تتفق مع طريقة عرضه لفكرة الجوهر . تلك الطريقة التي تبدأ أولاً فتتكلم عن الجوهر بصفة عامة ثم تنتقل ثانياً إلى الجواهر الجزئية مادية وروحية ، أى أن تلك الطريقة تبدأ من العام إلى الخاص ومن الكل إلى الجزء ، وكان الأولى بلوك تمشياً مع فلسفته التجريبية كما يقول أو كونور أن يفعل العكس « فيعرض لكيفية تكوين الأفكار عن الجواهر الجزئية »^(١) وتلك المقدمة لا تقبلها تجريبية لوك تلك التي تندرج مما هو بسيط إلى ما هو أكثر تركيباً وتعقيداً . فأول نقد يوجه إلى لوك في فكرته عن الجوهر هي طريقته في العرض لهذه الفكرة .

ثانياً — لقد قال أرسطو بأن الجوهر هو حامل الصفات ، لأن الصفات لا يمكن أن تكون وحدها ، ولكن لم يخطر ببال أرسطو قط أن الحامل شيء وأن الصفات شيء آخر ، بل إن الشيء هو الجوهر بصفاته . أما لوك فقد اعتبر الجسم أو الشيء مكون من عنصرين هما الصفات من جهة والجوهر المجهول — أو الغامض من جهة أخرى ، في حين أن الجسم الجزئي عند أرسطو ليس مركباً ولا يتألف من عنصرين أو عدة عناصر و الجسم عنده وحدة مطلقة لا نستطيع أن نعزل فيه — ولو بالفكر — الصفات عن الجوهر . وإذن فبينما الصفات الحسية عند لوك صفات جزئية محسوسة فهي عند أرسطو أشياء مجردة يجردها العقل من الجوهر مع استحالة انفصالها عنه ولو بالفكر . فأرسطو إذن لا يعتبر الجوهر « شيئاً مفارقاً للأعراض رغم أنه فرق بينهما لأن الجوهر في نظره هو الشيء بمقولاته »^(٢) .

وإذن فلقد كان لوك مخطئاً في اعتقاده بأن الجسم الجزئي يتركب من صفات وجوهر مجهول ، فالجسم وحدة واحدة أو الجسم هو الجوهر بأعراضه أو صفاته . وذلك النقد الثاني إذن موجه من أرسطو إلى لوك .

(١) آرثونور — جون لوك — ص ٧٦

(٢) آرثون — جون لوك — ص ١٦٨

ثالثا — يقرر لوك أن الصفة أو المحمول لا يمكن أن توجد وحدها بدون جوهر أو شيء يحملها . وهذه الفكرة خاطئة . حقا أن هنالك أعراض لا توجد وحدها بدون الأشياء الجزئية ولكن هناك أيضا أعراض توجد وحدها بدون حاجة الى جوهر . ومثال ذلك ما يسميه علماء النفس بالصورة اللاحقة ، ومؤداها أننا اذا دخلنا حجرة مظلمة بعد تأثر العين بضوء شديد فإننا نلاحظ بقعة خضراء ممتزجة بلون أصفر — فهنا نرى لونا وهو صفة ثانوية عند لوك بدون شيء جزئى أى بدون جوهر ، وقد يقول ردا على ذلك الاعتراض أن تلك البقعة الملونة هى ذاتها جوهر فيتناقض مع نفسه لأنه أطلق على الصفة لفظ جوهر ، كما أن هناك من الأشياء الجزئية ما ليس له بعض الصفات فالزجاج مثلا لا لون له — فهنا تكون الصلة بين الجسم الجزئى واللون ليست صلة منطقية وإنما صلة تجريبية بحتة .

(١) عزمى اسلام — نوابغ الفكر الغربى — ١٦ — لوك — الباب الثالى — الفصل الخامس ص ٩٦

الفكر الفلسفى السياسى عند لوك

اتجه الفيلسوف الانجليزى الحديث جون لوك كما رأينا اتجاها تجريبيا صرفا فيما يتعلق بالفلسفة بوجه عام ، فأمن بالحواس كمصدر أول لمعارفنا ، وعن الحواس تنشأ الأفكار البسيطة ، وعن هذه تنشأ الأفكار المركبة ، ومن ثم تقوم معارفنا ابتداء من الاحساسات .

ولقد رفض لوك رفضا قاطعا الأفكار الفطرية التى نادى بها ديكارت قائلا إن الانسان يولد وعقله صفحة بيضاء ينقش عليها كل شيء بواسطة التجربة . ولا يولد وهو مزود بأية أفكار فطرية على ما ذهب اليه ديكارت .

ولقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته تلك فى المعرفة فكما رفض الأفكار الفطرية فى المجال المعرفى ، نجدته برفض الحق الالهى للملوك ، إذ أنه رأى أن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفى دمهم حق إلهى او فطرى لحكم الناس .

يولد الناس إذا أحرارا ، لا أفكار فى عقولهم ، ولا فطرة فى دمائهم يجعل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر ، ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة ، ما دام أن الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشرى من معدن واحد ، ومن أصل مشترك .

وثمة نتيجة هامة تترتب على هذا ، وهى أنه إذا كان كل إنسان مساويا للانسان الآخر من حيث الميلاد ، فلا بد إذن وأن يكون لكل انسان نفس

الحقوق الطبيعية Natural Rights التي يتمتع بها كل إنسان آخر ، كما أنه لابد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural law .

ابتدأ لوك من نفس الخط الذي ابتدأ منه هوبز فتحدث عن حالة الطبيعة The state of Nature كمرحلة سابقة على المجتمع المدني ، ولكن تصويره لهذا المجتمع الفطري الأول كان مختلفا تماما عن تلك الصورة التي أتى بها هوبز . كما أن لوك انتهى إلى فكرة التعاقد بين الناس كأساس منظم للمجتمع المدني ، وهي نفس الفكرة التي نادى بها هوبز ، ولكن نصوص ومواد وروح العقد الاجتماعي عند لوك تختلف تماما عن مثيلتها عند هوبز . وتحدث هوبز عن سيادة مطلقة تتركز في يد الحاكم أو الهيئة الحاكمة . أما لوك فلقد تحدث عن سيادة المجتمع كله ، وطالب بتحديد سلطة الحاكم وخضوعه للقانون .

قيد هوبز الحرية الفردية في سبيل إقامة حرية مطلقة تتمثل في الحاكم الموناركي أما لوك فقد أطلق الحرية الفردية إلى أقصى مداها ، بل ونادى بحق الثورة للشعب اذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد انحرفت عن خدمة الشعب وصيانة حرياته . وسوف نعرض هنا لتصور لوك عن حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية أولا ، ثم نتناول مفهومه عن العقد الاجتماعي ، فرأيه عن الحكومة وفصل السلطات فالتجاهه نحو حق الثورة ، فمكائنه في تاريخ النظرية السياسية *

يمكن تتبع أفكار لوك السياسية على وجه الخصوص في دراسة Simon, W.M. من Jhon Locke, philosophical and political theory (American political science. Review xiv. June 1951) ودراسة Laskiy Harold عن Political thought in England : From Locke to Bentham (London 1920) ودراسة Stocks, J.L. عن Locke's contription to political theory (London 1933) ودراسة Greaves, H.R. Locke and the separation of powers (political February 1934) ودراسة I amprecht, The moral and political philosophy of john Locke S.P. John locke's political philosophy عن Gongh, J, W. (New york 1918) ودراسة

١ - حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية :

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمأنينة وأمان ، تسود فيها حسن النية ، والمعونة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات ، وأن الناس كانوا يعيشون أحرارا متساوين لا يحكمهم الا القانون الطبيعي الفطرى .

سبقت حالة الطبيعة العقد الاجتماعى ، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هى التى نادى بها هوبز ، فلم يرى لوك أن هذه الحالة كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع ، بل على العكس ذهب الى أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الانسانى وتساعد حفظ الحياة والممتلكات ، ولم يكن هناك الا قيد واحد يتمثل فى قانون الطبيعة ، كما كانت تتميز بالمساواة التى تشير الى أن كافة الناس سواسية فى الحقوق الطبيعية ، وليس لفرد أن يتميز بقدر منها أكبر من الآخرين^(١) .

لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة غير اجتماعية ، إنما كانت فقط حالة غير سياسية . وسبب كونها حالة اجتماعية أن الناس فيها كانوا يتعاملون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعى الفطرى الذى يتيح للجميع حالة من الحرية والمساواة واحترام حقوق وحريات وممتلكات الآخرين .

= philosophy (Oxford) ودراسته عن (The social contract (Oxford 1957) ودراسة John Locke , ses theories politiques et leur influence عن Bastide, ch (1950) Property According en Augleterre (paris 1906) دراسة Hamilton, W.H. عن Property in P. Larkin دراسة to Locke (Yale Law journal xli April 1931) the Eighteenth century with special reference to England and Locke John Locke and the doctrine of Kendall, W, دراسة (Dublin 1930) majority rule (illionis atudies in the social sciences, vol xxvi No. 2, urbane iii, 1941)

(1) Maxey : 'Political philosophies . p.p. 252-253 .

والمساواة قائمة في فلسفة لوك وفي سياسته ، لقد هاجم لوك الأفكار الفطرية وأدى به هذا في المجال السياسي أن ينادى بأن الناس ماداموا متساوون منذ الميلاد فإنهم ولا بد متساوون في الحقوق الطبيعية أيضا .

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها في ثلاث هي : الحياة ، والحرية ، والملكية . فحفظ الحياة Life هي أهم باعث في الأفعال الانسانية ولوك لم يختلف مع هوبز في هذا ، ولكنه اختلف معه فيما يتعلق بمفهوم الحرية Liberty . فلقد ذهب لوك إلى أن الحرية ليست تحرير الفرد من المعوقات الخارجية وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة . والملكية في ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفظ الحياة ، والاستمرار فيها⁽¹⁾ . ولقد اعتقد لوك أن الملكية Property في حالة الطبيعة هي ملكية مشتركة ، بمعنى أن كل فرد كان له حق في أن يحصل أسباب عيشه في كل ما تقدمه الطبيعة . أما الحق في الملكية الخاصة فينشأ بسبب أن طريق العمل يمد الانسان شخصيته هو إلى الأشياء التي ينتجها ، فهو إذ يتفق طاقته عليها يجعلها جزءا من نفسه . وترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أى اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع ، ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق ، ولا يستطيع تنظيمه إلا في داخل حدود معينة ، فالمجتمع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما .

ومعنى هذا أن الملكية الخاصة ترجع الى الحياة الاولى للأرض بقصد العمل فأصل الملكية يعود الى حياة الانسان الأولى لما يعمل فيه ، أى يرجع الى حياته لما يشغله عن طريق العمل⁽²⁾ . يقول لوك « يمزج الانسان عمله بما يعمل فيه ، ويضيف اليه بعض ما عنده ، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكا له »⁽³⁾ .

(1) Dunning . political theories. Book II pp. 346-347 .

(2) Wright : A history of modern philosophy . p. 168 .

(3) Locke Two Treatises of civil government (everyman's Library 1924)
p.13

حقيقة أن الله قد أعطى الأرض لأبناء الانسان ملكا مشتركا لجميع أفراد النوع الانسانى . كما منحهم كذلك العقل كى يستفيدوا من استغلالها لصالحهم ، إلا أن كل انسان أصبحت له ملكيته الخاصة المتمثلة فى ذلك الجزء الذى يعمل فيه يديه ، ويذل فيه جهدا لاستغلاله ، وذلك بناء على موافقة ضمنية من بقية الأفراد على أن يمتلك هذا أو ذاك الجزء الذى يقوم بالعمل فيه مادام إن هذا وذاك يقررون ضمينا بملكية كل الأفراد للأجزاء التى يعملون فيها .

تميزت حالة الطبيعة إذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث ، الحياة ، الحرية ، الملكية ، وتواجد القانون الطبيعى الذى كان يركز على هذه الحقوق . ولم تتميز بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز . ذلك لأن حالة الحرب هذه لا تتميز كما يقول لوك المجتمع الطبيعى الأول وحده وإنما يمكن أن تكون علامة أيضا على المجتمع المدنى المتحضر إذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وحرىات وممتلكات الآخرين . إلا أن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب فى أنها لم تكن تشتمل على تنظيم سياسى يتمثل فى حاكم أو هيئة حاكمة وسلطات تشريعية وتنفيذية وفيدرالية تسهر على حماية حقوق الأفراد فى الحياة والحرية والملكية^(١)

يقول رايت ، لم يكن فى حالة الفطرة الطبيعية سلطة موجهة أو منفذة ، وكان الناس يتصرفون على أن واجبهم هو حماية أنفسهم بقدر استطاعتهم ، ومعاقبة المعتدين^(٢) ، ويقول Maxey « لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة حرب وفوضى ، كان قانون الطبيعة ينظم أفعال الناس ، وكان كل فرد يمتلك من القوة والوسائل ما يرد به على عدوان الآخرين عليه ، الأمر الذى أصبح معه كل إنسان هو القاضى الوحيد لأفعاله ، وهو أيضا المنفذ الوحيد لهذه الأفعال^(٣) . فنقطة

(1) Dunning : Political theories, Book II - p. 347 .

(2) Wright : A History of modern philosophy - p. 166 .

(3) Maxey : Political philosophies p. 255 .

الضعف إذن في حالة الطبيعة هي الافتقار الى عنصر السيادة المنظم والمنعد لقانون الطبيعة بين الناس^(١) .

لم يكن في الامكان أن يكون كل انسان قاضيا ومنفذا في ذات الوقت ، يحكم بما يشاء ، وينفذ ما يهوى ، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ للقانون^(٢) ، ولم يعد في المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس^(٣) ، ولم يصبح في الامكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحررياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء ، من أجل هذا تعاقد الناس واتفقوا بإرادتهم الجرة على تكوين مجتمع سياسي^(٤) يقول لوك اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا « ويتحدوا في مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة . يسعدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه مما يقوض ذلك »^(٥) .

٢ - العقد الاجتماعي :

وهو تعاقد طرفاه الشعب من جهة ، والحكومة أو الملك من جهة أخرى ، وليس طرفاه واحدا كما ذهب الى ذلك هوبز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست أطرافا في التعاقد ، ومن ثم لا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقت القوانين أو انحرفت عن الاتفاق . التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد بين الطرفين ، ومن ثم فإذا أخل طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا ، وينتج عند هذا أن الملك إذا أخل بتعهداته ، أو أهمل في مسؤولياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته الحدود التي نحتها له الأفراد وجب عزله .

(1) Dunning Political theories. Book II p. 3 ' 8 .

(2) Maxey : Political philosophies p. 255 .

(3) Dunning : Political theories Book II. p. 349 .

(4) Wright . A history of modern philosophy p. 166 .

(5) Locke . Two Treatises of civil government p. 164 .

ولا يتنازل الناس في العقد الاجتماعى عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية ،
إنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب ، ويظل القدر
الباقى من هذه الحقوق الطبيعية قائما فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على
حرية السلطان . إن الناس يتنازلون فقط الى المجتمع عن :

أ — حق تنفيذ قانون الطبيعة .

ب — حق عقاب من يخرج على هذا القانون .

أى يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين فى نفس الوقت للقانون الطبيعى ،
ويتركون هذا المجتمع ككل .

فالعقد الاجتماعى اذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الاغلبية على التنازل عن
جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاينة الخارجين على
القانون الطبيعى الى المجتمع ككل . أما الغاية من هذا التعاقد فهو تنظيم حماية
وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحرية وملكيته ضد
الأخطار الخارجية والداخلية^(١) . فكأن التنازل هنا ليس تنازلا مطلقا عن كل ما
يملكه الانسان من حقوق طبيعية كما زعم ذلك هوبز .

إلا أن الأفراد لايتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو
السلطان أو للحكومة ، وإنما هم يتنازلون عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح
المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون . وأن يزيل من الأذهان سلطة
السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم . يقول رايت « وطبقا للعقد الاجتماعى
يتنازل كل فرد عن قسط من حقوقه لا للملك كما قرر ذلك هوبز ، وإنما
للمجتمع ، ومن ثم تصبح قرارات المجتمع بمثابة القانون .^(٢) »

(1) Dunning : Political theories, Book II. p.349 .

(2) Wright : A history of modern philosophy . p. 107 .

وهذا رجعت سلطة السيادة التي نادى بها بودان وهوبز وغيرهما إلى المجتمع السياسى ، ولم تعد متعلقة بالحاكم أو السلطان . لقد كان لوك ييغى تحديد السلطة السياسية وليس تمجيدها ... ومن ثم فلا شخص ، ولا حاكم ، ولا ملك ، تتجسد فيه سلطة السيادة ، إن السيادة هنا رجعت إلى الشعب ، وإلى الشعب وحده⁽¹⁾ .

إن الحقوق الطبيعية التي حدثت من سلطة الأفراد في المجتمع الطبيعى الأول ، زالت تحدد من قوة السيادة في المجتمع المتحضر ، ما دام الناس يظلون محتفظين بحقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية⁽²⁾ .

وينتج عن هذا التصور ما يلى :

١ - يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع ، فهو مصدر السلطات تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة في الأغلبية .

٢ - أن السلطان يمارس مهامه طبقا للقانون ، مراعىا في ذلك الحقوق المتضمنة في قانون الطبيعة ، ومقيدا بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد الأطراف المشتركة في توقيعه .

٣ - إذا أحل السلطان بمسؤولياته ، وانحرف عن تحقيق الغاية التي أتى من أجلها ، فمن حق الشعب إبعاده وإحلال من يحل مكانه .

والواقع أن لوك لم يستخدم لفظ السيادة على الإطلاق ولم يوافق على ما ذهب اليه هوبز من تأييد السلطة المطلقة للملك أو الحاكم ، ولم يقرر ما كان سائدا في

(1) Maxey , Political philosophies p. 266 .

(2) Dunning : political theories. Book . II . p. 350 .

العصور الوسطى من أن ثمة حق مقدس للملوك يحكمون بواسطته حكما مطلقا . استبداديا ، دون أن يكون لأى فرد من أفراد الشعب أدنى حق فى المعارضة أو الثورة ، ما دام الملك مفوضا من قبل الله لحكم الشعب . لقد آمن على عكس هذا — أن السيادة هى سيادة الشعب كله بجميع أفرادها ، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى ، والسلطة أيضا مستمدة من الشعب ، وكذلك لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع^(١) كما آمن بأن الإرادة الحقة ليست هى إرادة الحاكم أو الملك ، إن الإرادة الحقة عنده هى الإرادة العامة general will وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعبا وحكومة ، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع^(٢) .

وسوف نرى فيما بعد تأثير هذه الأفكار على جان جاك روسو : خصوصا فى فكرته عن الإرادة العامة وتمييزها عن إرادة المجموع .

٣ - الحكومة وفصل السلطات :

لقد حددنا الغاية من قيام المجتمع السياسى المتحضر ، وهى حماية وحفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية ، ويلزم أن نجد الآن وسائل تحقيق هذه الغاية ، ويرى لوك أن حماية الحياة والحرية والملكية يتم :

أولا : بإيجاد فهم محدد وتفسير دقيق لقانون الطبيعة الذى يعضد تلك الحقوق .

وثانيا : بإيجاد سلطة تطبيق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز .

(1) Ibid : p . 352 .

(2) Ibid : p. 353 .

وثالثا : بإمداد تلك السلطة المطبقة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون ، وحماية المجتمع من العدوان الخارجى .^(١)

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية أسمى اعتبار ، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة ، أما السلطة الثانية فهى السلطة التنفيذية التى تخضع الأفراد لطاعة القوانين . كما يرى أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة هى الوظيفة الفيدرالية التى تعند عند لوك الاهتمام برغبات الأفراد فى المجتمع وتحديد العلاقة بين التجمعات المختلفة وبين المواطنين .

ومعنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى :

١ - السلطة التشريعية : ويجب أن تكون فى يد ممثلى الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة .

٢ - السلطة التنفيذية : وهى التى تنفذ القوانين ، والتى يضعها الشعب عن طريق السلطة التشريعية .

٣ - السلطة الفيدرالية : وتتكون من ممثلين للمدن والمقاطعات يعينهم الملك ، وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى إنجلترا .

يقول Maxey « لقد جعل لوك السلطة التشريعية فوق كل السلطات ، ومع ذلك فليس |لهذه السلطة قوة مطلقة ، لأنها تتقيد باحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، كما تتقيد بمواد العقد الاجتماعى »^(٢) .

(1) Ibid : 354

(2) Maxey : political philosophies . p. 257 .

ولما كانت السلطة التشريعية هي أهم سلطة من سلطات الحكومة ، فلقد رتب عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات ، فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ في يده بوظيفة وضع القانون ، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية . وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليغاركيا ، أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا .^(١)

إلا أن ثمة حقيقة هامة يجب ذكرها هنا ونحن نتناول نظرية لوك السياسية وهو ، أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن تغيره لا يعنى تغير المجتمع ذاته ، فالمجتمع ثابت لا ينحل بانحلال الحكومة ولا يتغير بتغيرها . ولعل هذا يرجع أساسا إلى فكرة العقد الاجتماعى ، إذ أن ما تعاهد عليه الناس هو إقامة المجتمع السياسى ، وليس تحديد شكل الحكومة .

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها لوك فى الميدان السياسى هي فكرته عن فصل السلطات ، فأولئك الذين يضعون القانون يختلفون وظيفة عن أولئك الذين ينفذونه ، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمانيا كما هو الحال بالنسبة للهيئة الثانية ، ذلك أن المشرعين يكتبون بوضع القانون ، وتنتهى مهمتهم ريثما ينتهون من وضعه ، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم^(٢) . يقول لوك « ولأن القوانين توضع فى فترة قصيرة ، ومع ذلك يكون لها قوة دائمة ونافذة فى الزمان ، فإن الأمر يقتضى إيجاد سلطة تنفيذية ، تتابع باستمرار تنفيذ القوانين والمحافظة على هيبتها . ومن ثم فإن السلطة التشريعية يجب أن تنفصل عن القوة التنفيذية »^(٣) .

Dunning : Political Theories . Book II . p. 355 .

Ibid . p. 356 .

Locke : The Treatises of civil government p. 191 .

ومن جهة ثانية — يقرر لوك — ليس من المعقول أن نعطي لأولئك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه ، لأنهم قد يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التي صنعوها ، أو قد يهينون القانون لكي يناسب رغباتهم تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها أفراد المجتمع ، فتتعدم تحقيق الغاية من قيام المجتمع المدني المتحضر ، وتعرض بالتالي حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار . ومن أجل هذا يجب أن تنفصل السلطتان ، كما يجب أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية ، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمي إلى أصل مختلف^(١) .

والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضا للقانون على عكس ما ذهب هوبز ، وكذلك تخضع السلطة التشريعية ، والسلطة الفيدرالية على السواء للقانون ، وذلك لأن القانون لم يوضع لخدمة فئة معينة وإنما وضع أساسا من أجل نحر المجتمع ككل وتحقيق الغاية القصوى من تواجده ، ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفق القانون وأن تتوخى العدل ونحر المجتمع ككل ، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة في حق الحياة والحرية والملكية .

٤ - حق الثورة :

كتب لوك مؤلفه الرئيسي السياسي « مقالتان في الحكومة المدنية عام ١٦٩٠ عشر سنوات بعد ظهور كتاب فيلمر^(٢) المسمى « الأبوة Paitraircha » ، ولقد خصص لوك المقالة الأولى من مؤلفه للرد على ما جاء بكتاب فيلمر من آراء حول حق الملوك المقدس^(٣) أما المقالة الثانية فيدور حول آراء لوك السياسية على نحو ما عرضناه فيما سبق .

(1) dunning : Political theories. Book II p.357 .

(٢) روبرت فيلمر Robert : فيلسوف وسياسي معاصر للوك ، أهم مؤلفاته كتابه « الأبوة » وضعه عام ١٨٦٠ .

ولقد أوضح فيلمر في كتابه هذا أن حق الملوك المقدس يعطى للملك الحق المطلق في حكم رعاياه حكما استبداديا ، دون أن يكون لرعاياه أدنى حق في معارضته أو الثورة عليه ، وأن من يعارض الملك أو يفكر في الثورة عليه إنما يعترض على الله ويثور عليه ، لأن الله هو الذى فوض الملك في حكم الشعب .

وبما أن الملك مفوض من قبل الله ، فله الحق في أن يضع ما يشاء من القوانين دون أن يلتزم هو بما وضعه ، لأن الانسان لا يمكنه أن يضع بنفسه قانونا ثم يتقيد به . وهذا القانون الذى يضعه الملك يستمد قدسيته من السلطة الالهية التى فوضت الملك واضع القانون لأنه من صنع الملك ظل الله في الأرض⁽¹⁾ . هاجم لوك هذه الفكرة التى أتى بها فيلمر والتى كانت سائدة إلى حد ما في العصور الوسطى وأتى بنظرية مخالفة تعطى الشعب الحق في الاطاحة بالملك إذا ما انحرف عن تحقيق الغاية التى تعاقد من أجلها الناس .

إن الملك باعتباره طرفا في العقد الاجتماعى ، إنما يلتزم بتسخير سلطته في تحقيق الصالح العام ، واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإخلاله بهذا الالتزام يحل للأفراد فسخ العقد والثورة عليه . فالقانون المتحضر عند لوك يعمل على إحترام الحقوق الطبيعية للأفراد « وكفالة الالتزامات التى تفرضها الطبيعة والعقل . ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثا أقل أهمية بكثير من العهد الفطرى الأول الذى يصنع المجتمع المدنى . ولوك وإن اعتقد في تفوق السلطة التشريعية على السلطتين الاخيرتين ، إلا أنه يرى أن الشعب يملك السلطة العليا في تغيير الهيئة التشريعية ذاتها عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التى وضعت فيها .

وهكذا يحتفظ لوك بحق الثورة الاخلاقى ، ويخصص جانبا من نظريته لمناقشة الحق في مقاومة الطغيان ، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الانجليزى

(1) Maxey : political philosophies . p. 252 .

(2) Russell, B : A history of western philosophy p. 642 .

والحكومة الانجليزية شيئان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع ، فإذا عرضت مصالح المجتمع للتهديد لا بد من تغييرها ، وهذا يعنى أنه لا يمكن تبرير حكومة على أساس القوة ، وإنما يقوم تبرير جميع الحكومات على أساس إقرارها بالحقوق الأخلاقية الكامنة فى الأفراد والمجتمعات ودعمها .

إن الحكومة المدنية باعتبارها ممثلة للارادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، فإذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق ، أو قامت بإهدارها ، أو التخفيف منها ، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية ، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه ، كان على كل فرد أن يحمل السلاح ، وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة فى الحياة والحرية والملكية .

حقاً لقد أعطى لوك القانون سمة أساسية وجوهرية ، وأعتبره العنصر الأساسى للحكومة والمجتمع ، ولكنه رفض رفضاً قاطعاً أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة إنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذى أتى به هوبز إلى الميدان السياسى⁽¹⁾ .

ويرى لوك أن القوة الشعبية تقف بكل صلابة وراء قوة السلطة التشريعية ، وإذا كانت سلطة الهيئة التشريعية مستمدة من ثقة المواطنين فإن من حق الشعب أن يغير تلك السلطة أو يثور عليها إذا لم تكن أهلاً لهذه الثقة ، وانحرفت عن تحقيق الغاية المنوطة بها⁽²⁾ .

ولكن من هو ذلك الذى يقرر حل الحكومة والثورة عليها ؟ يجيب لوك أن الشعب بأكمله هو الذى يقرر هذا ومن ثم فلقد أعطى لوك حق الثورة للشعب تجاه الحكومة التى انحرفت وشذت عن الطريق الذى رسمه الشعب لها .

(1) Dunning : Political theories .Book II p. 359 .

(2) Ibid : p. 361 .

٥ - مكانة لوك السياسية :

بلغ لوك منزلة سامية في تاريخ الفكر السياسى ، فقد ناصر الحرية الفردية ودافع عنها ، وخلص الحياة مما يسمها به هوبز ، وجعلها أكثر معقولة ، ولقد شغل الانسان فى فكر لوك مركز الحياة ، وأصبح كل ما فى الأرض مساقا لخدمته ولم يعد هو الذى خلق من أجل الأرض^(١) .

ولعل عظمة لوك ترجع فى المقام الأول الى تقديمه للعالم فلسفة عقلية عميقة ذات نسق متكامل ، آمن فيها بعظمة الفرد الانسانى وقيمته ، وبأهمية وألوية السيادة الشعبية ، وقضى فيها على الطغيان ، وحق الملوك المقدس ، والاذعان لرهبة القوة ، وأقام فيها الحكم ابتداء من المؤسسات^(٢) .

ولقد ساهم لوك فى إثراء النظرية السياسة بمذهبه عن الحقوق الطبيعية التى تتبلور فى حق الحياة ، والحرية ، والملكية . وبالتمسك بهذه الحقوق لا فى حالة المجتمع الطبيعى الأول ، ولكن فى حالة المجتمع المتحضر أيضاً^(٣) .

نادى لوك بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية « والفيدرالية » وأتى مونتسكيو فاستلهم هذه الفكرة التى أتى بها لوك وطورها فى كتابه « روح القوانين » ونادى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية^(٤) ، ضمانا لتحقيق سيادة الشعب فى تحديد مصيره ، والوصول إلى أهدافه ، بدون ضغط الطغاه والمتسلطين .

1) Dunning : Political theories . Book II p, 363 .

2) Maxey : Political philosophies . p. 264 .

3) Dunning , Political theories. Book II p. 364 .

4) Wrigt : A history of modern philosophy p. 168 .

والحق أن كتاب لوك « مقالاتان في الحكومة المدنية » لم يكن كتاباً نظرياً صرفاً بل لقد كانت له ثمرات عملية كثيرة إلى حد أنه أصبح كما يقول بارنجتون المؤلف الرئيسى ودستور الثورة الأمريكية^(١) .

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة ، أهمها ذلك التطبيق الذى ظهر فى إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ « فحينما رفضت الحكومة الانجليزية التى كانت مسيطرة على الحكم فى الولايات المتحدة فى ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب فى ممارسة حقوقه الطبيعية فى الحياة والحرية والملكية ، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة ، معلنة قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب فى الحياة والحرية والملكية^(٢) .

كما أن المؤسسات الأمريكية التى قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استعانتها بأراء لوك ، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدى سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية ، وميز بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية^(٣) .

وإذا انتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخماً ، فلقد انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجرى الثورة الفرنسية من الساسة والمفكرين أمثال ديدرو وفولتير وروسو^(٤) خصوصاً تلك الأفكار التى دعمت الحرية الفردية ، وسيادة الشعب على مقدراته ، وحق الثورة ضد أى ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم .

يقول Maxey دعونا الآن نطالع أفكار لوك ، ونكرر الاطلاع عليها ، فسوف

(1) Parrington : The colonial mind (1927) p. 189 .

(2) Wright , A history of modern philosophy p. 168

(3) Ibid p. 168 .

(4) Maxey : Political philtosiophies p. 260 .

يدهشنا أن نجد في صفحات مؤلفاته ما هو قابل للتحقيق وللتطبيق في مجتمعاتنا الحديثة ، وسوف نكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى ، أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه في الحياة ، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية^(١)، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها . ونحن قد نعيش في عالم لا تتحقق فيه هذه المثاليات التي نادى بها لوك ، ولكننا يجب أن نعيش لبلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة^(٢)

(1) Ibid . p. 264 .

الأخلاق عند لوك

لقد اتجهت فلسفة لوك وجهة عملية في معظم أقسام فلسفته ، وسنجد انطلاقاً من هذا الموقف رغبته في معالجة موضوعات الأخلاق بطريقة تتسم بالطابع العملي ، ولا سيما فيما يهدف اليه من تقرير غاية الفعل الأخلاقي وأهدافه رغم أنه لم يحقق رغبته هذه بسبب اتجاهه العقلي في الأخلاق ، كما سنبين ذلك .

وقد جاءت مناقشة بينه وبين نفر من أصدقائه لتظهر كيف أنه أراد التوصل الى علم دقيق للسلوك الأخلاقي . فهو يعتقد أن لدى الانسان قدرات وملكات تجعله قادراً على اكتساب المعرفة الخلقية التي تمكنه من تحقيق حياة أخلاقية خيرة ينعم فيها بالسعادة ، التي هي الهدف الأخير عند معظم فلاسفة الأخلاق .

ولكن هذه المعرفة الأخلاقية تتفاضل بين الأفراد ، فتختلف من حيث المضمون والمستوى بين كل فرد وآخر . ومع هذا فأننا يجب أن نشير الى أن أدنى مستويات الحياة الأخلاقية يكفي الفرد العادي لكي يتسم سلوكه بالطابع الأخلاقي .

ومع ظهور هذا الاتجاه العملي في الأخلاق عند لوك ، وتأكيد الفيلسوف نفسه على هذا المنحى ، إلا أننا نلمس من نصوص أخرى له ، كيف أنه يحاول مع هذا اقامة علم نظري للأخلاق يتطابق مع الرياضيات ، مثله في ذلك مثل العلوم الدقيقة ، وبهذا ينتقل بنا من منطق الواقع الى منطق الرياضيات النظرية في مجال الدراسات الأخلاقية ، فهو يقول مؤكداً ومدللاً على صحة هذا المعنى الذي

يشير اليه بقوله أن لدى من الجرأة ما يجعلنى أعتقد أنه بالإمكان البرهنة على المبادئ الأخلاقية بنفس الطريقة التى تتم بها البرهنة فى الرياضيات . وهكذا يحاول لوك أن يضع أفكارنا عن المبادئ الخلقية فى إطار المعرفة البرهانية ، اعتقاداً منه بأنها تتسم بالدقة التى تتسم بها العلوم الرياضية .

وبعد أن أكد لوك فى هذا النص على مطلب أساسى وغاية علمية يستهدفها ، وذلك بتطبيقه للرياضيات على الأخلاق ، نجد أنه فى موضوع آخر من « المقال » يعقد مقارنة بين علم الطبيعة وعلم الرياضة ، فىرى إمكان الوصول الى اليقين فى مجال الرياضيات بينما يتعذر ذلك فى نطاق الطبيعيات مع أن الطبيعيات تعتبر علماً دقيقاً لا سيما بعد أن تدخلت الرياضة فى مجال علم الطبيعة على وجه العموم .

ومن ثم فانه يشير الى التشابه الموجود بين الأخلاق والرياضيات وحدها من بين سائر العلوم الدقيقة . ففي نطاق الرياضيات تكتشف الارتباط الضرورى بين الأفكار المجردة التى تشير الى التعريف الدقيق لما نعرفه ، أى أن مضمونها وصورتها شئ واحد ، كما أن اليقين فى الرياضيات يقين كامل . فالبرهان فى الرياضة يتألف من خطوات كل خطوة منها تتم بالحدس . فكأنما اليقين فى البرهان هنا يقين حدس واحد . والأداة فى الرياضة أداة رمزية دقيقة ومن ثم يتمكن الباحث من ضبط براهينه ضبطاً محكماً بحيث يكون بمنأى عن قصور الذاكرة ، وهذا القصور هو أحد أسباب الخطأ فى البرهان .

علاوة على ذلك ، لا يكون هناك حد للمعرفة التى يمكن الوصول اليها فى ميدان الرياضيات ، من حيث أن الذهن حر فى ممارسة نشاطه دون الرجوع إلى أى شئ يتخطى النسق الرياضى ذاته . وعلى هذا النحو يناقش لوك موضوع علم الأخلاق باعتباره كذلك علماً ممكناً ، حيث تمثل الأفكار المجردة كفكرة العدالة والعفة وما شابهها صورتها عين ذاتها ، ومن ثم يمكننا أن نبحث بدقة وبنفس الوسيلة عن اتفاقات واختلافات ضرورية قائمة بين هذه الأفكار المجردة

فنتمكن بذلك من الحصول على معرفة يقينية .

وهذه المعرفة التي سنحصل عليها في ميدان الأخلاق ، والتي تكون مستقلة عن تجربتنا للعالم الواقعي ، تماثل المعرفة التي لدينا في نطاق العلوم الرياضية ، طالما يتعلق الأمر بالأفكار المجردة ومدى مطابقتها للواقع وتصبح معرفتنا صادقة دون الرجوع لأية وقائع حقيقية .

وهذه المعرفة التي سنحصل عليها في ميدان الأخلاق ، والتي تكون مستقلة عن تجربتنا للعالم الواقعي ، تماثل المعرفة التي لدينا في نطاق العلوم الرياضية ، طالما يتعلق الأمر بالأفكار المجردة ومدى مطابقتها للواقع وتصبح معرفتنا صادقة دون الرجوع لأية وقائع حقيقية .

وهذا يعنى أن لوك يضع علما صوريا للأخلاق يشبه في ذلك هوجارت وكانط فيما بعد في مجال علم الجمال ، وهذا العلم يهتم فيه الباحث بالعلاقات المنطقية والضرورية بين الثوابت ، كما هو الحال في الرياضة ، فليس المهم أن تشتق الأخلاق من الواقع والتجربة ، بقدر ما يتجه العقل لينكفىء على ذاته باحثا منقبا عن الترابط والتناسق بين علاقات صورية خالصة .

وتأسيسا على ما تقدم يكون من الممكن إقامة نسق معين من الأخلاق ، يعتمد على المعرفة الهندسية أو البرهانية ، كما هو الشأن في العلوم الرياضية ، ولكن ربما يكتنف علم الأخلاق صعوبة على عكس العلم الرياضي إذ أن الأفكار المجردة بالنسبة للأخلاق تختلف بأحوال الفعل ، علاوة على أن رمزها الوحيد هو الكلمة ، أما التصورات في نطاق الهندسة مثلا ، فهي تستعين بالكلمات والرسوم معا ، وهو ما يجعل المصطلح الهندسي أكثر دقة ، بينما نجد أن التعبير عن التصورات الأخلاقية يقتصر على الكلمات والألفاظ فحسب ، التي قد تسبب كثيرا من الالتباس والوقوع في الخطأ عند استخدامها . ومن هنا كانت دعوة لوك بالاهتمام والعناية باستخدام اللغة .

والسؤال الذى يتبادر للذهن هو : هل من الممكن حقا أن يقارن علم الأخلاق بعلم الرياضيات ؟ وهل يستطيع الانسان أن يقيم بناءا نسبيا من المبادئ الأخلاقية على غرار العلوم الرياضية ؟

الواقع أنه بالرغم من اعتقاد لوك فى إمكانية قيام علم برهاني للأخلاق ، إلا أنه لم يقدم لنا مثل هذا العلم ، محتجا بأن مثل هذا العمل يتسم بالصعوبة ويتطلب جهدا ومشقة بالغين ، فضلا عن أن حاجتنا الى مثل هذا العلم ليست ملحة ، وكذلك فإن ما ورد فى الكتاب المقدس من تعاليم أخلاقية — كما يذكر لوك — قد تفى بمحاجاتنا فى مجال الحياة الأخلاقية .

ولعلنا نستطيع أن نتبين بوضوح كيف امتزجت تجربة لوك بالمذهب العقلى ، ما دامت المعرفة الأخلاقية عنده مستمدة علقيا ، وهو ما يوحى بتسليم لوك بالاتجاه العقلى فى نظريته الأخلاقية ، حيث يرى أنه باستطاعتنا اكتشاف المبادئ الأخلاقية بواسطة عقولنا ، وأن هذه المبادئ تعمل وفق القانون الالهى وباستقلال عن التجربة :

وهكذا نجد أن الخلفية الحقيقة التى يقيم عليها لوك نظريته الأخلاقية هى ارادة الله وقدرته ، الذى يبصر الناس فى الظلام ، ويرتب لهم الثواب والعقاب ويحاسب المدنيين . لقد أعطى الله للانسان العقل الذى يستطيع بمقتضاه أن يتعرف بالبرهان على الحقائق الأخلاقية التى يجب أن يتهدى بها ، بالاضافة الى ما تضمنه الكتاب المقدس من تعاليم ومبادئ أخلاقية تنظم سلوكه .

وعلى أية حال يقول لوك : ان ارادة الله هى الأساس الراسخ للأخلاقية ، وهذا الموقف هو ما يتقيد به لوك دائما ، لقد وضع الله قانونه من قبل الانسان ، وأن الحياة الأخلاقية تتمثل فى طاعة ذلك القانون ، بل وأن فى طاعة أوامر الله هو ما يتفق مع طبيعتنا البشرية ، وهو الأمر الذى يحثنا عليه عقلنا فى نهاية المطاف .

فلسفة لسوك التربوية

١ - مفهوم التربية وخصائصها :

إن هناك أوجه كثيرة للشبه بين التربية ونظم التعليم من ناحية والكائن العضوى الحى من ناحية أخرى . من حيث أن كلا منها يتطلب مناخا وتربة ذات خصائص معينة ، تمكينها من النمو والاثمار . ويرتبط هذا النمو فى مجال التربية ارتباطا وثيقا بالظروف السياسية والاقتصادية والدينية التى ينشأ فيها .

والواقع أن نظم التعليم سلع لا يمكن تصديرها أو استيرادها ، بل إن عمليات النقل والاستعارة ان تمت انما تكون ذات خطر بالغ على الجهة المستوردة . لكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الدراسة المقارنة لنظم التعليم ، والاستعانة بالأفكار والأساليب والاجراءات التربوية فى البلاد الأخرى من الأمور عديمة الجدوى ، بل على العكس من ذلك فهى تكون مفيدة وهادية حين نفهمها فى منظورها الأصلى ، وحين تتكيف وتتفاعل من المنظور الجديد فنتعمق جذورها وتحقق وظائفها المرجوة .

وفى ضوء ما سبق فإن من الضرورى أن ترتبط دائما دراستنا وفهمنا لنظم التعليم والتعلم بالظروف التاريخية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية .

والحقيقة أن فترات الحروب والأزمات الكبرى والكوارث التى يتعرض لها المجتمع نتيجة ضغوط خارجية تجعل المجتمع أكثر وعيا وحساسية بنظمه الداخلية وما تؤديه من وظائف ، والمسارات التى تتخذها هذه النظم فى اجراءاتها وحركتها . ويترتب على ارهاق حواس المجتمع ونبضه لهذه الطوارئ ، أن يكون له أثره فى

أحداث أنماط من التغير وألوان من التكيف في النظام التعليمي وفي غيره من النظم بقدر محصلة التجارب والأزمات الناجمة عن الضغوط الخارجية على المجتمع .

يذهب بعض الناس الى أن محاولة تعريف التربية هي من قبيل ألعاب التسلية التي تعد بمثابة وسيلة بريئة لقضاء الوقت . ولكن ما المقصود بالتربية Education ؟ يبدو أن التربية لا تخضع للتعريف بل من المؤكد أنها لا تخضع لتعريف ثابت لا يحتمل التغير . لأننا عندما نفكر في التربية يجب ألا يفوتنا أنها تتصف بخاصية النمو الذي يتسم بها أى كائن حي .

ومع أن للتربية سمات ثابتة إلا أنها دائمة التغير ، لتلائم بين نفسها وبين ما يجد من المطالب والظروف . ولا تتغير التربية مع مرور الزمن فحسب ، ولكنها تتأثر بظروف المكان تأثرها بظروف الزمان وتحمل معاني مختلفة عند مختلف الشعوب والأمم . ولها من المعاني في البيئات الريفية غير ما لها في المناطق الصناعية ذات الكثافة السكانية .

والجدير بالذكر أننا حين نناقش قضايا التربية ومشكلاتها ندخل في المناقشة وجهات نظرنا المختلفة التي تؤثر تأثيرا عميقا فيما نحملة للتربية من معان . ولعل هذا ما يجعل « جون ستيوارت مل » ينادى بأن التربية لا تشمل فحسب ، كل ما يصنعه لأنفسنا وكل ما يصنعه غرضا من أجلنا بقصد الاقتراب من الكمال في طبيعتنا البشرية ، بل أن قوى التربية تمتد الى أبعد من ذلك ، فالتربية بأوسع معانيها تشمل أيضا الآثار غير المباشرة في خلق الفرد وسلوكه وملكاته البشرية . وقد تحدث هذه الآثار نتيجة لعوامل ليس من أهدافها أحداث تلك الآثار كما هو الشأن في القوانين والنظم الحكومية والفنون الصناعية وأساليب الحياة الاجتماعية ، بل وحتى الحقائق الطبيعية نفسها التي لا تخضع للإرادة البشرية كالطقس والتربة والموقع .

وجملة القول يرى « مل Mill » أن يتمثل جوهر التربية في الثقافة التي يتجه كل جيل الى تزويد ما يليه من أجيال بمضمونها ليجعله على الأقل أهلا لأن يحتفظ بمستوى الرقي الذي وصل اليه ، أو لأن يرتفع بهذا المستوى اذا استطاع الى

ذلك سبيلاً ، فالتربية سواء كانت عملية منظمة مقصودة ، أو عملية غير مقصودة تحدث في مجتمع ما في زمن ما وفي ظروف معينة .

لقد تعددت آراء الفلاسفة حول تحديد معنى التربية ، ولذلك نرى أن ما أشق الأمور علينا أن نجد تعريفاً ما نعا في مبحث كالتربية ، وهذا ما يؤكد كبار المفكرين أمثال الفيلسوف مونتaign حين قال وهو يجد في البحث عن معنى التربية : كلما أوغلت في خضم هذا البحر وتعمق متاهاته ، تكشف الجديد من الأرض التي يغمرها الضباب ويجللها الغمام ، حتى تكاد تغشى أعيننا .

وبما لا شك فيه أن التربية في جوهرها إنما هي تأثير شخصية معينة على شخصية أخرى ، وتأثير خلق إنسان معين على خلق إنسان آخر ، هذا على أية حال بداية الطريق .

ومن ثم ، فإن التربية ، تشكل ، وحدة تتصل موضوعاتها بعضها البعض تمام الاتصال ، لأن النفس البشرية ذاتها وحدة متكاملة مهما تعددت جوانبها وتباينت وجوه النظر إليها .

كما يجب أن نشير في هذا الصدد بأن العملية التربوية تنطوي على أنواع كثيرة من النشاط . يقول « جراهام ولاس » : إن الجنس البشري في حقيقة أمره يعتبر اعداداً من المربين الذين لا يتطلب بالضرورة أن يكونوا مؤهلين للعملية التربوية . والحق أن الأمر يجب أن يكون كذلك ، فما كنا لنستطيع أن نعيش ، ونحن بهذا العدد الضخم من الناس ، إلا إذا قامت الأمهات بتربية صغارهن منذ يولدون ، وقام الاخوة أو الاخوات والأزواج والزواجات والجيران والاصدقاء بتعليم بعضهم البعض .

وهكذا يتضح لنا الأثر الذي تحدثه التربية في تكوين شخصية المرء وآرائه .

فإن غالبية الأطفال عادة يلتقطون بطريقة تكاد تكون لا شعورية ما يعتقده الآباء والمدرسون في قرارة أنفسهم ، لا ما يلقونه عليهم من دروس . والتربية بصفة عامة الدعامة الأساسية والفعالة التي تعمل على خلق جيل قوى يتمتع بالقدرة والمرونة على مجابهة الأزمات والشدائد ، بما تغرسه في نفوس النشء من قيم وتقاليد وأفكار ومعارف ، تساهم في تنمية فكره واثراء عقله وترفيه وجدانه .

٢ - أهداف التربية :

يتطلب العمل التربوي وضوحا في الاهداف التي توجهه وتضمن له الاستمرار والفعل في حياة الناشئين والمجتمع بصفة عامة . وذلك لأن تحديد محتوى التربية واختيار وسائلها والتعرف على مشكلاتها وتقييم نتائجها ، يقوم على أسس ضرورية تتمثل فيما يلي :

١ . ضرورة تحديد نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدينة . فأعضاء المجتمع في سعي مستمر وبحث متصل لتحديد نوع المجتمع الذي يفى بمطالبهم ويسد حاجاتهم ، وبالتالي فانهم مطالبون بتحديد خصائص المواطن التي تمكنه من أن يكون قوة في صنع مدنية تستوعب مطالب العصر .

٢ . تحديد محتوى التربية في ضوء نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدينة .

٣ . اختيار أفضل طرق وأساليب التربية المختلفة والكفيلة بتحقيق أهداف التربية لهذا المجتمع .

٤ . وأخيرا تقويم العملية التربوية في ضوء تشابك وترابط عناصرها ، وللتعرف على مدى تأثير كل عنصر في غيره من العناصر ، والوقوف على مدى تحقيق أهداف هذه العملية . أي قياس محتوى التربية على أهدافها ، والنظر الى نوع الوسائل في ضوء هذه الأهداف ، وكذلك النظر الى

أهداف التربية ذاتها وفق مطالب المجتمع في سياق حركته وسط عوامل التغير المختلفة . فتحديد الأهداف ووضوحها هو الأساس لتحقيق شروط الجودة في التربية وذلك عن طريق تجنب كل العوامل السلبية وتوفير العوامل الإيجابية .

يتضح من ذلك أن الأهداف ليست عبارات ميتافيزيقية ، مجردة ، بعيدة أو منفصلة عن حياة الأفراد . فهي تعبر عن دوافع الأفراد ورغبتهم التي تشكل تفاعلاتهم وعلاقاتهم ، وأن هذه الأهداف تنبثق من حياة الأفراد في مجتمعاتهم ، بعلاقاتهم وتعقيداته ، وبمشاكله وآلامه وآماله ، وبماضيه وحاضره ومستقبله ، وبمنظوماته ومؤسساته . ومن ثم فإن أهداف التربية — سواء تفرعت عن فلسفة تربوية أو تجسدت في سياسة تعليمية أو استراتيجية تربوية ، أو مخططات بعيدة أو قريبة — لا تفرض فرضا على العمل التربوي ، ولا تأتي من خارج حياة الأفراد ولا تتباعد عن حركة المجتمع ، بل إنها تشتق من حياة الأفراد والمجتمع وتتطور بتطور مقدمات ومركبات هذه الحياة . وهو ما يعني أن الهدف العام للتربية هو رعاية نمو كل ما هو فردي في كل كائن بشري على حدة ، والعمل في الوقت عينه على إيجاد التفاهم والانسجام بين الفردية التي تحصل عليها بتلك الطريقة وبين الوحدة العنصرية للجماعة الاجتماعية التي يعيش الفرد في كنفها .

وفي ضوء هذا الفهم فإن من واجبنا أن نحافظ على استقلال الطفل ونزعته بدلا من أن نلزمه الطاعة والنظام ، وواجب المعلمين أن يمتنعوا عن القسوة ، وأن ينموا في الطفل بدلا منها استقامة في التفكير ، وأن يغرسوا في نفسه احترام وجهة النظر الأخرى ، ومحاولة تفهمها بدلا من ازدراءها . أما اتجاه آراء الآخرين فيجب أن يكون هدف التعليم هو تنمية عادة المعارضة المصحوبة بفهم تصوري ووعي كامل للأسس التي تقوم عليها المعارضة ، لا التسليم بكل ما يقال . يقول رسل : ولا يمكن القول أن حرية البحث مكفولة مادام الهدف من التعليم هو خلق أجيال من أصحاب التسليم الإيماني لا من المفكرين وارغام الصغار على اعتناق آراء محددة في مسائل يحوطها الشك ، بدلا من مساعدتهم على رؤية

الشك وتشجيعهم على التفكير الحر .

أو بعبارة أوضح يجب أن يكون هدف التربية هو حرية الاختيار بدون تدخل خارجي ، وقد بين لنا المصلحون التربويون الى أى حد يمكن تحقيق هذا الهدف بصورة ما كان آباؤنا ليحلموا بها .

ولكن هل لا تصالنا بالطبيعة ، ذلك الاتصال القائم في الظاهر على المصادقة ، أى تأثير تربوي ؟ ، وما هو موقفنا في مواجهة حقائق الحياة القاسية ، والقلق العالمى الشامل ، وتلك الطبيعة الغاشمة ، وبنو الانسان الذين يبدون اقزاما لا حول لهم ولا قوة أمام القوى الطبيعية الجارفة التى قد تفنى في دقائق معدودة جنسا بأكمله ، أو تقضى على قارة بأسرها — هل هذه الحقائق القاسية تتفق مع أفكار التربية الكونية ، والتقدم ، والحرية ؟

تتوقف الاجابة عن هذه التساؤلات وفق نظرتنا الخاصة الى الحياة ، فقد نعتقد مع رسل أن كل جمهور العصور الماضية وجميع ضروب التقوى والاخلاص والالهام وكل ما يهر ويروع من ثمار العبقرية الانسانية مقضى عليه أن يفنى ويزول بفناء المجموعة الشمسية وموتها ذلك الموت الهائل المروع ومع هذا ، فاننا لا نزال نحمد في ذلك اليأس القاسى الذى لا يلين ، أناسا لعبادة الرجل الحر ، وغذاء لتلك الآمال والخواف التى يتكون منها نسيج حياته القصيرة الرقيقة ، ومن جهة أخرى قد نقول مع مفكر آخر عظيم هو « أوليفر لودج » : ان قوة لبثت أربعمئة مليون عاما قبل أن يظهر الانسان على سطح هذا الكوكب الذى لا يزال يأمل أن يظل ملايين أخرى من السنين ، في درجة من الحرارة تمكنه من الحياة ، ليستطيع أن ينجز كثيرا ويحقق كثيرا بفضل جنس من الناس عرفوا كيف يتعاون بعضهم مع البعض الآخر . تعاوننا شعوريا مقصورا على ادراك الامور وتنظيمها . اننا لنستطيع أن نقول مع هذا المفكر على الأقل :

بأن الأمل لا يزال موجودا ، ففى مقدورنا أن نتعاون ونتصافر على تنفيذ الخطة

الالهية ونساعد ونشجع بعضنا بعضا . انا وإن كنا بشرا ضعافا خاطئين ، فانا لنشعر فى أعماق انفسنا بإمكان القيام بأعمال لا حد لها ولا نهاية فالمستقبل فسيح أمامنا — أمام الجنس البشرى مجتمعا ، وأما الأفراد متفرقين ، فذلك الجهاد الفاشل الذى نقوم به فى حياتنا الأرضية لن يظل فاشلا الى الأبد ، بل ان التقدم ممكن ميسور للفرد والجنس كليهما . وأن مصير الانسان وقدرته النهائية لتبلغ من السمو درجة تجعلنا ننظر آخر الأمر الى هذا المخاض الطويل الشاق وهذا الجهد المضى الذى يبدل فى ايجاد جنس يكون الهيا حقا ، ونكون نحن مطمئنين الى أن جميع المراحل الوسطى ، بكل ما فيها من نقائص ، وبكل ما فيها من محن قاسية وأحزان بالغة كانت مراحل ضرورية لا بد منها لبلوغ النتيجة الاساسية — وهى الحصول على الكمال عن طريق الارادة الحرة ، لا عن طريق القسر والاجبار .

يتكشف لنا فى هذ النص بأن التربية أيا كان نوعها ، وأيا كانت أوساطها وعواملها ، تجسيم لمبدأ الحرية ، وأن غاية الكون نفسه هى تربية الجنس البشرى عن طريق الحرية .

وخلاصة القول : فإن الأشياء الوحيدة الطيبة فى هذه الحياة هى أنواع النشاط الحر التى يمكن بشكل من أشكال التربية الناجحة أن يتعهد بها ويوالها . وقد ننكر ، أو نؤكد أن الكون مرعب، ولكن سواء أنكرنا هذا أو أكدناه فالتربية لا تكون الا عن طريق الحرية .

٣ - العلاقة بين الحرية والتربية :

لا شك أن هناك ترابطا وثيقا بين الحرية والتربية ، ذلك لأن الحرية تعد من أعقد موضوعات التربية ومن أهم اسسها ، فهى تتصل من جهة بموضوع الحرية العامة ، ومن ناحية أخرى تشكل جزءا من مشكلة أوسع منها وأشمل وهى مشكلة غاية التربية وأغراضها الوثيقة بالفلسفة وبوجهة النظر العامة فى الحياة .

والواقع أن في كل انسان منا نزعتين متناقضتين في ظاهرهما : نزعة الى السيطرة والزعامة ، ونزعة الى الانقياد والخضوع ، فتدفعه الأولى الى السيطرة على الناس والتغلب على الأشياء والعقبات التي قد تعترض سبيله . وتحمله الثانية على تقبل الآراء من غيره ومحاسنتهم في كثير مما يفكرون ويعملون . فالأولى تؤدي الى الابتكار والخلق والتغيير والى تقدم المجتمع . وتفضى الثانية الى استقرار المجتمع واطمئنان الفرد .

فما السبيل. اذن الى التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين — بين الاستقلال والطاعة — بين حرية التعليم وحرية المتعلم — بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة — بين نزعات التلميذ من حيث هو فرد والمدرسة من حيث هي مجتمع — بين النظام والفوضى — بين الاستقرار والابتكار — تلك هي مشكلة الحرية في التربية .

لقد تعرض غالبية الفلاسفة — على اختلاف مذاهبهم — وكذلك المفكرون ورجال التربية لمعالجة هذه المسألة ، ابتداء من الفكر اليوناني حتى تاريخنا المعاصر ولن يتسع المجال لسرد كل ما قال به هؤلاء في هذا الشأن ، ولكننا سنقتصر على تقديم نبذة مختصرة لفحوى أفكار واتجاهات ما نحن بصدد الا وهو جون لوك حول علاقة الحرية بالتربية .

وأول ما يقابلنا بهذا الخصوص ، هو كتاب لوك القيم « بعض خواطر في التربية » ، وهو يتضمن تنظيمًا وتنقيحًا وتفسيرًا لنفس الأفكار التي أعلنها في خطابات المرسل الى صديقه كلارك ، ولم يظهر اسم المؤلف على الكتاب ، ولكن يبدو أن شخصية المؤلف كانت معروفة حينذاك ، فأثر لوك أن يوقع باسمه على طبعة أخرى من الكتاب ، والتي ظهرت بعد عامين من الطبعة الأولى .

وكما هو الحال مع معظم كتب لوك ، فقد نقل هذا الكتاب الى لغات مختلفة ، حيث ترجم الى الفرنسية والألمانية والهولندية والسويدية والإيطالية

والاسبانية والتشيكية .

والجدير بالذكر أن ما كتبه لوك في القرن السابع عشر كان بمثابة رد فعل ضد مناهج المدرسين في العصور الوسطى .

يسط لوك في كتابه سالف الذكر أهم المبادئ الأساسية في التربية ، التي تتركز حول الاهتمام بالعقل باعتباره أداة تحررنا من الانزلاق في الخطأ ونهتدى في مراعاته الى الطريق القويم ، ولا يقتصر هذا الاهتمام على العقل فحسب ، بل تنسحب رعايتنا لتشمل الجسم أيضا ، على أساس أنه وعاء لهذا العقل . وهذا يشير لوك الى أعظم التقاليد التربوية « العقل السليم في الجسم السليم » . ونستطيع أن نتبين من ذلك كيف كان لوك حريصا على الاستفادة من تجربته الطبية وعمله بالتدريس ، وتطبيق ذلك في مجال التربية ، حيث نراه يقدم تعليمات مفصلة عن نوع الغذاء كما يوضح أهمية التمرينات الرياضية وما لها من قيمة وأثر بالغ في تربية الأطفال صحيا .

على أنه مما يستلفت النظر فيما جاء بكتاب « الخواطر » يكشف بصدق عن إصرار لوك على الدفاع عن حرية الفرد في مجال الفكر ، اذ أنه ينادى باستقلال التعليم استقلالا تاما عن الكنيسة ، بل وعن الحكومة أيضا ، وهذا ما جعله يطالب بأن يكون التعليم خاصا في المنازل بدلا من المدارس والمعاهد التي قد تتعرض لأي صورة من صور السيطرة .

يبقى أمامنا اذن أن نعرف الغايات الأساسية التربوية ... يرى لوك أن أهم هذه الغايات الرئيسية للعملية التربوية ، هي الوصول بالمتعلم الى مستوى الفضيلة والحكمة واكتمال التهذيب والتعلم .

أ — وتحتل الفضيلة مكان الصدارة في مشروع لوك التربوي ، ورأس الفضائل عنده هو محبة الله وتقواه . اذ أن الفرد يتوقع من آراء لوك في الأخلاق أن

أول ما يجب القيام به هو أن نغرس في الطفل حب الله وتوحيده ، ونعلمه كيف يؤدي الصلاة ، أى أننا نقوم بتربية الطفل تربية دينية تعتمد على حب الله وممارسة شعائر العبادة . وكذلك الابتعاد عن سرد قصص الأشباح والعفاريت ، التى قد تهرب الأطفال ، وتؤثر في نفوسهم وتعمل على إضعاف شخصيتهم وبالتالي إعاقة نموهم . وأخيرا ينبغي أن نعمل على تكوين عادات سليمة كمادة التحدث بالصدق دائما وفي كل المناسبات ، وهو ما يعنى غرس الفضائل الاجتماعية في نفوس الأطفال .

ب — أما عن الحكمة فهى تأتى مع سنوات النضج ، ومع ذلك يمكن أن يتعلم الطفل كيف يواجه الحقائق ، وأن يتحلى باستقامة التفكير ، والا يرغب على الاقتناع بشيء مالم تتوفر لديه تفسيرات صحيحة ومعقولة عن هذا الشيء .

ج — ويتلخص المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه التهذيب فى العبارة التالية :

« ألا نمتن من قدر أنفسنا والا نقلل من شأن غيرنا » .

د — أما عملية التعليم والتعلم فانها يجب أن تسهم فى نمو الطفل . ولهذا نجد لوك يسخر من الطريقة التقليدية القديمة التى كانت تفرض على التلاميذ قراءة وكتابة النثر والشعر ، وتعتمد على استظهار الدروس . يقول لوك : مما لا شك فيه أن الطفل يولد وعقله لوحة بيضاء أو صفحة بيضاء تنطبع عليها المدركات من العالم الخارجى ، وتقوم المدرسة بامداده بالأفكار والقيم والمعرفة ، وكذلك تزويده بنماذج عن المعارف الماضية ، ويتم ذلك كله تدريجيا ، الا أن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن يقف التلميذ موقفا سلبيا إزاء ما يقدم له ، بل يجب عليه أن يعمل فكره ويستحث ملكة عقله فيما يتلقاه من معلومات وأفكار . وهذا يعنى حق كل تلميذ فى ممارسة تفكيره ، وأن تتاح له فرصة التعبير عن ذاته ، حتى لا يصبح التعليم مجرد

عملية تلقين أيده ، يقتصر دور التلميذ فيها على استقبال وتلقى المعلومات ، دون أن يقوم بأى مجهود انجائى فى فهمها وتحصيلها .

ومن هنا ، فان التربية الحقيقية — فى نظر لوك — هى التى تمكن الفرد من حقه فى الحرية ، والحرية فى التربية ترتبط بتنمية العقل والذكاء . لذلك فإن أعمالنا تعتبر حرة لا لكونها بعيدة عن ضغوط الآخرين ، ولكن لأنها تعتبر ذكية وبصيرة . فنحن أحرار اذا ما تعلمنا التفكير ، وجوهر التفكير هو القدرة على الاستدلال بالحقائق والسعى اليها من أجل تنمية القدرة على ضبط الأحداث والظروف ، من أجل مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة التى ينتمى اليها .

ولذلك يطالب لوك بتغيير منهج التعليم بحيث يشمل مجموعة من الدراسات المتعلقة بالحياة مثل الجغرافيا والفلك والتشريح بجانب بعض التاريخ لأنه يمثل هذه العلوم يجب أن يتكون أساس معرفتنا — لا بالأفكار المجردة المجردة فى المنطق أو الميتافيزيقا . وكان لوك لا يرى جدوى من دراسة التلاميذ للغتين اللاتينية واليونانية — وخاصة الأولى — وبالرغم من أن مثل هذه الدراسة تعد ذات قيمة وفائدة بالنسبة لأبناء الطبقة الأرستقراطية الذين قد يسمح لهم وضعهم الاجتماعى بفرص الاستفادة من دراستها ، الا أنها ستكون عديمة القيمة بالنسبة لابن التاجر أو التلميذ العادى الذى لن تتيح له الحياة بعد ذلك فرصة استخدام هذه اللغات أو الافادة من معرفتها — ولذا فدراستها فى هذه الحالة ستكون بمثابة ضياع لوقت التلميذ فى تعلم أشياء لن يستخدمها فى حياته بعد ذلك .

ولعل هذا ما جعل لوك يذهب الى ضرورة اشتراك التلميذ فى صياغة المواد والبرامج التعليمية والاعتداد برأيه فيما يقدم اليه من مسائل ، الأمر الذى ينمى فيه الثقة بالنفس واعتزازه بشخصيته واحترامها ، وبالتالى احترام الآخرين له .

وتأسيسا على ما تقدم فان أى علم من العلوم لن يكون له أية فائدة بالنسبة للانسان الا اذا كان لتلك العلوم جوانب تطبيقية عملية ، وعلى ذلك فالخبرة هى أساس التربية وهذا ما ذهب اليه لوك . ويلاحظ أن رأى لوك القائل بربط التعليم بمحاجات المجتمع ، سيصبح فيما بعد شعارا عاما « العلم فى خدمة المجتمع » .

ومن ناحية أخرى يعتقد لوك أن القسوة الشديدة والعقاب البدنى فى معاملة الأطفال ، تسيء اساءة بالغة الى التربية ، فهؤلاء الأطفال الذين تعرضوا لعقاب صارم وتوجيه يعتمد على اسلوب التهديد والقهر ، نادرا ما يكونوا رجالا اشداء متفوقين ، اذ ليست التربية الرشيدة هى التى تلجأ الى شل قوى التفكير عند الاطفال واهدار كرامتهم ، بل التربية الحقة تتمثل فى اطلاق ملكات العقل وابداعات الفكر واتاحة الفرصة للطفل لكى يعبر عن نفسه دون ضغط أو اكراه . ومن هنا كان ايمان لوك فى قدرة التربية على تنمية الحرية .

رأينا مما تقدم كيف يتجه اهتمام لوك الأساسى فى كتابه « الخواطر » الى جعل التلميذ يلجأ الى العقل وبذلك يكون العقل هو المعين للإرادة المؤثرة فى عملية التربية على أن لوك فى تحمسه لهذا رأى قد خالف نظرية أفلاطون التى تقول بأن نضوج العقل يظهر متأخرا عند الطفل ، ويشجعنا على أن نعامل الأطفال على أنهم مخلوقات لها عقل وفهم ، وأن نلجأ الى الشعور بالحنين والحياء فيهم ، ونسبتغل رغبتهم الطبيعية فى الاحترام والتقدير ، ويجب أن نتركهم ما استطعنا احرارا يتمتعون بحرية كاملة ، دون أن يكونوا مقيدين فى العايم وأفعالهم الصببانية . أى لابد من أن نبيح للأطفال الحريات التى تناسب أعمارهم ، وألا نفرض عليهم قيودا لا ضرورة لها . فىجب الا نحرهم من أن ينعموا بطفولتهم ، وأن يلعبوا كما يلعب الأطفال . وانما الواجب ان يمنعوا عن عمل الشر والأذى . أما كل حرية أخرى فىنبغى أن تتاح لهم .

وخلاصة القول : فان ما اسداه لوك الى التربية من خدمات ينحصر فى دفاع

جرىء ، مبتكر ، معقول ، عن كبج جماح الطفل عن فعل الشر والحق الاذى
بنفسه أو بالآخرين . ومع ذلك فان المعلم يجب أن يتقيد بشعار التربية الاساسى
القائل بألا اكراه فى التعليم .

الفصل الرابع

باروخ اسبينوزا

اسبينوزا

حياته ومؤلفاته

يواجه كل من يحاول الكتابة عن حياة اسبينوزا Spinoza ببعض الصعوبات التي تتمثل في ندرة المصادر التي تتناول سيرته وحياته . ولعل أهم المصادر التقليدية المعروفة هي : تاريخ حياته كما كتبه الطبيب لوكاس Lucas ، وتاريخ حياته الذي سجله القس كوليروس Colerus ، ثم نبذة عن حياته في مقال بعنوان « اسبينوزا » في القاموس التاريخي النقدي «الذي وضعه الفيلسوف الفرنسي (بيل Byale) وقد ضمن فريدنتال Freudenthal كتابه القيم عن حياة اسبينوزا بعض النصوص والوثائق التي تتعلق بشخصية اسبينوزا وأسرته ومؤلفاته وكذلك رأى المعاصرين واللاحقين له^(١) .

والواقع أن سجلات الجمعية اليهودية في امستردام ، والمراسلات الكثيرة التي خلفها اسبينوزا ومعاصروه ، أفادت في ملء بعض الفجوات في سيرته وحياته ، وأسهمت بقدر كبير في تصويب بعض الأخطاء التي وقع فيها البعض نتيجة عدم المامهم التام بتاريخ حياته^(٢) .

(١) فؤاد زكريا : اسبينوزا ، ص ١٦ .

(٢) اندريه كريسون : اسبينوزا ، ترجمة تيسو شيخ الأرض ، دار الأنوار ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٥٠ .

ولد باروخ اسبينوزا في ٢٤ نوفمبر عام ١٦٣٢ في امستردام ، لأسرة يهودية انتقلت من اسبانيا الى البرتغال فرارا من الاضطهاد^(١) . وقد أظهر « باروخ » منذ طفولته ، وفي صباه فيما بعد على نحو افضل ، أن الطبيعة لم تكن جاحدة بالنسبة اليه . وقد كان المرء يعترف له بسهولة ويسر بأنه كان واحدا ممن يتمتعون بخيال حي ويعقل نفاذ^(٢) .

وقد تلقى اسبينوزا تعليمه في المدرسة التلمودية المحلية بامستردام ، إذ ألحقه بها أهله لكي تتوثق ارتباطاته بطائفته اليهودية بتعلم لغتها العبرية وتراثها . وبما لا شك فيه أن هذا العمل لم يحقق الا نتيجة عكسية : إذ أن الطابع اللاهوتي المحافظ لتعليمه في المدرسة قد دفعه الى الثورة عليه ، فضلا عن أن أهله قد اضطروا الى البحث من معلمين آخرين له ، لكي يدرس لغات العلم الحديث ، ولا سيما اللاتينية . وكان أشهر هؤلاء المعلمين فان دن انده Von den Ende الذي كان ملعما وطيبيا في امستردام ، وبلغ حظا كبيرا من الشهرة ، حتى أن أكبر اسر امستردام كانت تعهد اليه بتعليم أبنائها . ويذكر « كوليروس » في ترجمته لحياة اسبينوزا أن هذا الاستاذ كان يلحق تلاميذه ، الى جانب اللاتينية ، شيئا اخر هو تعليمات الاتحاد ، وربما كان ذلك حكما مبالغا فيه ، غير أن الامر الذي لا شك فيه هو أنه كان من النفوس الثائرة على التقاليد ، وأن اسبينوزا تأثر بثورته هذه منذ صباه^(٣) .

وهكذا وجد اسبينوزا نفسه وهو يعمل مع (فان دن انده) تجاه انماط فكرية ومذاهب ومبادئ تخالف كل المخالفة ما سبق أن عرفه في محيط اسرته ، والعلوم التي عرفها معلموه وزملاؤه في الدراسة^(٤) . ثم قرأ فلسفة ديكارت وكذلك

1) Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy) , p. 1.

(٢) اندريه كريسون : اسبينوزا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ٩ .

(٣) فؤاد زكريا : اسبينوزا ، ص ١٩ .

— (٤) اندريه كريسون : اسبينوزا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ١١ .

جيوردانو برونو وغيرهما من فلاسفة العصر من محدثين ومدرسين. فازداد ابتعادا عن اليهودية ، ورأى زعماءها أن يسبقوه في حظيرتها وعرضوا عليه مرتبا ، فرفضه. واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر ، فلم يثن ، فأعلن الزعماء فصله من الجماعة عام ١٦٥٦ ، وحصلوا من السلطة المدنية على أمر باقصائه عن المدينة اذ كان البروتستانت أيضا يعدونه رجلا خطرا . فأقام عند صديق في احدى الضواحي ، ومكث بها خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات ، فكان اصداؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها . وفي أثناء تلك الفترة شرع اسبينوزا في الكتابة . ثم أخذ يتنقل في هولندا ، وكان أينما يحل يلقي أصدقاء معجبين به معتقدين مذهبه . ولقد عرض عليه القائد الفرنسي كوندى Condé — وهو من المعجبين به — أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشا ، فرفض ! كما عرض عليه أحد الامراء الالمان في نفس السنة منصبا بجامعة هيدلبرج ، فرفض كذلك مخافة أن لا تتوفر له الحرية في التعليم . وكان مصدورا بالوراثة ، فكان مرضه من جهة ، وكانت الفلسفة من جهة أخرى ، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوداعة ، فلقب بالقديس المدنى ، وكانت وفاته بمدينة لا هاي عام ١٦٧٧ .

لقد اتخذ اسبينوزا من اللاتينية لسانا يحرر به^(١) . وكان أول ما كتب رسالة « في مبادئ الفلسفة الديكارتية Descartes principles of philosophy » مبرهنة عليها بالأسلوب الهندسى ، الذى نشر عام ١٦٦٣^(٢) ، وبعد هذا العمل كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة ، ثم عرض فلسفته في « الرسالة الموجزة في الله والانسان وسعادته Treatise on God and Man and his Willbeing » التى كتبها عام ١٦٦٠ ولم تنشر. وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولنديتان نشرتا عام ١٨٥٢. ثم وضع رسالة في « إصلاح العقل improvement understanding » وهى بمثابة مقدمة فى المنهج وفى قيمة المعرفة ، وكان يهدف

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ١٠٣ .

(2) Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy) , p.28 .

من كتاباته الاستغناء عن منطق أرسطو وإقامة المنهج العلمي .

ولما اشتد الجدل حول مسائل الوحي والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد ، كتب في ذلك « الرسالة اللاهوتية السياسية Fractatus The ologico-politicus » عام ١٦٦٥ ، ومع ذلك لم تنشر الا عام ١٦٧٠ ، « الرسالة السياسية Tractatus politicus » التي نشرت بعد وفاته ، ثم كتب « الاخلاق Ethics » وهو أهم وأعظم مؤلفاته على وجه الاطلاق^(١) . وقد نهج اسبينوزا في كتابه الأخلاق النهج الهندسي وصب تفكيره في صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا ، وينقسم هذا الكتاب الى خمس كتيبات أو خمس كتب صغيرة الأول منها « في الله » ، والثاني « في النفس ، طبيعتها وأصلها » والثالث « في الانفعالات ، أصلها وطبيعتها » والرابع « في عبودية الانسان أو في قوة الانفعالات » ، أما الخامس والآخر « في قوة العقل أو في حرية الانسان »^(٢) ولم ينشر كتاب الاخلاق الا بعد وفاته عام ١٦٧٧ .

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ١٠٤ .

(٢) علي عبد المعطي محمد : لبيتز ، ص ص ١٠٢ - ١٠٣ .

مشكلة الجوهر عند اسبينوزا

إذا أردنا البحث عن تصور الجوهر عند اسبينوزا فيجب أن نرجع أولاً وأساساً إلى كتابه في « الأخلاق ». وكتاب الأخلاق ذاته ينقسم إلى خمس كتيبات أو خمس كتب صغيرة الأول منها « في الله » والثاني « في النفس » طبيعتها وأصلها « والثالث « في الانفعالات » أصلها وطبيعتها « والرابع « في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات » والخامس والأخير « في قوة العقل أو في حرية الإنسان » فالأخلاق موضوع الكتابين الأخيرين ولكن اسبينوزا أطلق هذا الاسم على الكتاب كله لأن الأخلاق عنده غاية النظر عند العمل ، ولأن اتجاهه الأساسي أخلاق كما هو الحال عند الروافيين^(١) ، وقد نهج اسبينوزا في هذا الكتاب النهج الهندسي وصب تفكيره في صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا ، وكان كتابه الأول « في الله » معبراً ومتمكناً بتصور الجوهر ، إذ الله عنده والجوهر ، شيء واحد كما سنبينه فيما بعد .

اذن لا بد لنا ونحن نلتبس فكرة الجوهر في فلسفة اسبينوزا أن سحن في كتابه الأكبر « الأخلاق » ولا بد بصورة أدق أن نبحت في الكتيب الأول على وجه خاص . ولقد رأيت أن أبدأ وأنا في سبيل عرضي لفكرة الجوهر عنده بترجمته دقيقة لمعظم هذا الكتيب الأول من « الأخلاق » لكي أظهر غمط تفكيره الذي يتصف بالنهج الهندسي من ناحية ، ولكي أعرض تقريباً لكل آراء اسبينوزا في الجوهر من ناحية أخرى . ثم أقوم بتحليل آرائه والتعقيب عليها وتقدمها في مرحلة تالية وأخيرة .

ترجمة الكتيب الأول من الأخلاق

« فنى الله »^(١)

أ — التعريفات :

أ — العلة بذاتها هى ما كانت ما هيتها تتضمن وجودها ، أو ما لا يمكن تصور طبيعتها بدون وجودها .

٢ - والشئ يطلق عليه أنه متناهى فى نوعه الخاص ، حينما يمكن تحديده بشئ آخر من نفس طبيعته ، ومثال ذلك أن الجسم يقال عنه أن متناه لأننا نتصور جسما آخر أكبر منه ومع أن الفكر يحدد بفكر آخر ، إلا أن الجسم لا يحدد بالفكر كما لا يحدد الفكر بالجسم .

٣ - وأعنى بالجوهر ما هو بذاته ومتصور بذاته ، ومعنى آخر إنه التصور الذى لا يحتاج الى تصور شئ آخر من مكوناته .

٤ - وأعنى بالصفة ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته .

٥ - وأعنى بالخال ما يتقوم بشئ آخر هو « الجوهر » ويتصور بهذا الشئ .

(١) سلسلة الكتاب العظيم — القسم الثانى — ص ٣٥٥ .

٦ - وأعنى بالله كائن مطلق لا متناهى . أى جوهر مؤلف من صفات لا متناهية كل واحدة منها تعبر عن ماهية أبدية ولا متناهية .

٧ - ويطلق على الشيء أنه حر من حيث أنه وجد من الضرورة الخاصة بطبيعته وحده وعلى العكس من ذلك يطلق على الشيء أنه ضرورى من حيث أنه محتم فى وجوده وفعله بطريقة ثابتة .

٨ - وأعنى بالأبدية الوجود فى ذاته إلى المدى الذى يدرك ضرورة من اتباع تعريف الأشياء الأبدية .
ب - البدييات :

١ - كل شيء إما أن يكون فى ذاته أو فى شيء آخر .

٢ - ما لا يدرك خلال غيره يجب أن يدرك خلال ذاته .

٣ - ومن العلة الحتمية المعطاة ينتج معلول ضرورى ، وعلى العكس من ذلك إذا لم تعط علة حتمية فمن المستحيل أن ينتج أى معلول .

٤ - إن المعرفة ذات المعلول تعتمد على أو تتضمن معرفة العلة .

٥ - وهذه الأشياء التى لا يوجد تبادل مشترك بين الواحد منها والآخر لا يمكن أن تفهم بالتبادل أيضا ، أى أن تصور إحداها لا يتضمن تصور الأخرى .

٦ - الفكرة الحقيقية يجب أن تتفق مع ما تعبر عنها .

٨ - إن ماهية الشيء الذى يمكن أن يدرك على أنه غير موجود لا يتضمن الوجود .

ج - القضايا

١ - الجوهر بطبيعته أولى بالنسبة لمعلولاته . ويتضح ذلك من التعريف الثالث والخامس .

٢ - لا توجد أشياء مشتركة بين جوهرين لهما صفات متباينة . ويتضح ذلك من التعريف الثالث لأن كل جوهر ما هو بذاته ويدرك خلال ذاته . وهذا يعنى أن تصور جوهر ما لا يتضمن تصور جوهر آخر .

٣ - إذا كان هناك شيئين ليس لهما جوانب مشتركة فإن الواحد منهما لا يمكن أن يكون علة الآخر . فلا يمكن أن يفهم بالتبادل شيء من خلال شيء آخر لا يوجد تبادل مشترك بينهما (بدئية) ومن ثم فلا يمكن أن يكون الواحد منهما علة الآخر .

٤ - إن شيئين مميزين أو أكثر يميز الواحد منهما عن الآخر إما باختلاف صفات الجوهر أو باختلاف تأثيراتها . ويتضح ذلك من البدئية الأولى إذ أن كل شيء إما أن يكون في ذاته أو في شيء آخر . ومعنى آخر (التعريف الثالث والخامس) فإن خارج العقل لا شيء يوجد إلا الجواهر ومعلولاتها . ومن ثم فلا يوجد شيء خارج العقل إلا ويمكن تمييز الواحد عن الآخر أما بالجواهر وصفاته (التعريف الرابع) وأما بتأثيراته .

٥ - وفي الطبيعة لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر لهما نفس الطبيعة أو الصفة . إذا كان هناك جوهران متمايزان أو أكثر فيجب أن يتميز الواحد منها عن الآخر . باختلاف الصفات أو المعلولات (قضية ٤) . وإذا كان التمايز فقط في الصفات فإنه ينتج بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد له نفس الصفة . ولكن إذا كان التمايز في اختلاف المعلولات وكان الجوهر أولى بالنسبة لمعلولاته (قضية ١) فإن المعلولات تنحى جانباً لكى نعتبر الجوهر في ذاته . أو بمعنى آخر لا يوجد

جوهراً أو أكثر (قضية ٤) ولكن واحدا فقط يملك نفس الطبيعة .
٦ — لا يمكن أن ينتج جوهر آخر . ولا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهراً
هم نفس الصفة (قضية ٥) أى (قضية ٢) لا يوجد بين جوهريين أشياء
مشتركة ومن هنا قضية (٣) لا يمكن أن يكون جوهر ما علة لجوهر آخر لا ينتج
جوهر عن جوهر غيره

٧ ... من متعلقات طبيعة الجوهر أن يوجد . لما كان الجوهر هو علة ذاته
فيمكن القول (تعريف ١) بأن ماهيته تتضمن وجوده أو بمعنى آخر من
متعلقات طبيعته أنه يوجد .

٨ — كل جوهر لا متناهي بالضرورة . لما كان من طبيعة الجوهر أنه يوجد
(قضية ٧) فإن وجوده أما أن يكون متناهي أو لا متناهي . ولا يمكن أن يكون
الجوهر متناهي وإلا حده جوهر آخر من نفس طبيعته ومن ثم ينتج عندنا جوهراً
لهما نفس الطبيعة أو الصفات وهذا متناقض مع القضية الخامسة .

٩ — أكثر الأشياء حقيقية أو تعبيرا عما يكمن في الشيء ، تنتمي الى أكثر
الصفات . وهذا يتضح من التعريف الرابع .

١٠ — كل صفة للجواهر يجب أن تدرك خلال ذاتها . لأن الصفة هي ما
يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته (التعريف الرابع) ومن ثم
(التعريف الثالث) يجب أن ندرك خلال ذاتها .

١١ — الله أو الجوهر يتألف من صفات لا متناهية . كل واحد منها يعبر عن
ماهية أبدية لا متناهية موجود بالضرورة . فإذا أنكرنا أن الله موجود تبع ذلك أن
ماهيته لا تتضمن وجوده (بدئية ٧) ولكن ذلك كله يتناقض مع القضية (٧)
إذن فالله موجود بالضرورة .

١٢ — لا يمكن حقيقة ادراك صفة لجوهر اذا اعتبرناه منقسما . لان الأجزاء
التي ندرك من حلالها الصغائر اذا اعتبرنا الجوهر منقسما إما أن نحفظ أو لا

تحفظ طبيعة الجوهر ، فإذا حفظت طبيعة الجوهر فإنه ينتج (القضية ٨) أن كل جزء سيكون لا متناهيا وعلته ذاته (القضية ٦) ويتكون من صفات متباينة عن غيره من الأجزاء (القضية ٥) . وعلى ذلك فإن جواهر عديدة سوف تنتج عن جوهر واحد الأمر الذي يتناقض مع (القضية ٦) . وإذا لم تحفظ طبيعة الجوهر فيمكن القول عندئذ بأن الجوهر ككل يقسم الى أجزاء متساوية ومن ثم يفقد طبيعته كجوهـر وهذا يتناقض مع (القضية ٧) .

١٣ - الجوهر المطلق اللامتناهي غير قابل للقسمة . لأنه لو كان منقسما فإن الأجزاء التي انقسم اليها إما أن تحفظ أولا تحفظ طبيعته المطلقة اللامتناهي ، فإذا حفظتها فإنه سينتج تجمع من الجواهر لها نفس الطبيعة وهذا ما تهدمه (القضية ٥) وإذا لم تحفظ طبيعة الجوهر فإنه سيتوقف عن أن يوجد وهذا ما تهدمه (القضية ١١) .

١٤ - إلى جانب الله لا جوهر يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر . لما كان الله مطلقا ولا متناهيا وبالتالي صفاته المكونة لماهيته (تعريف ٦) ولما كان من الضروري أن يوجد (قضية ١١) ، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله لأنه لا يوجد جوهـران لهما نفس الصفات (قضية ٥) ، ومن ثم لا يوجد أى جوهر ما عدا الله وأيضا لا يمكن تصور غيره وينتج من ذلك :

١ - الله واحد .

٢ - الامتداد والفكر من صفات الله وليس جوهـرين .

١٥ - أيما ما كان ، هو في الله ، ولا شيء يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله . إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جوهر (قضية ١٤) بمعنى آخر (تعريف ٣) لا يوجد شيء بذاته ومتصور بذاته . فالأحوال (تعريف ٥) لا يمكن أن

تكون أو تتصور بدون الجوهر وأن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المنقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها . وإلى جانب الجواهر والأحوال لا تجد شيئا (بديهية ١) ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شيء بدون الله .

وبناء على هذه التعريفات والبدييات وما يتبعها من قضايا ، وعلى هذا النحو من نموذج الهندسى فى تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسبينوزا فى توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله فىقول :

إن الله هو العلة الأولى المطلقة وأنه علة ذاته ، وعلة وجود الأشياء التى ينتجها وماهياتها (قضية ٢٥) . وهو يفعل بذاته لا قسرا كما أنه أبدي وصفاته أبدية (قضية ١٩) . ووجود الله وماهيته شيء واحد (قضية ٢٠) أما ماهية الأشياء التى ينتجها فلا تتضمن الوجود (قضية ٢٤) . كما أن كل الأشياء والأحوال التى تستتبع صفات الله الأبدية اللامتناهية هى أيضا لها وجود أبدي لا متناهي (قضايا ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣) . ثم يتكلم اسبينوزا عن الحرية وكيف أنها تصدر عن الضرورة وعن الإرادة وكيف أنها تنبع من تلك الضرورة ذاتها حتى ينتهى بهذا الأسلوب الهندسى المحكم من كتابه الأول من « الأخلاق » .

ثانيا

تحليل فكرة الجوهر عند اسبينوزا

رأينا ونحن نتتبع جوهر فكر اسبينوزا الذى عرضته بصورة هندسية بادئا بتعريفاته وبديهياته مستنتجا منها قضاياها العديدة ، أن الجزء الأول من كتابه « الأخلاق » إنما يهتم بالطبيعة العامة لفكرة الحقيقة واستله فيلسوفنا بفكرة

الجوهر مبرهنا على أن الحقيقة فى إطلاقها وتامها هى الجوهر الوحيد أو هى الله^١ ومن ثم يستنتج بقية مبادئه الميتافيزيقية وموقفه الفلسفى . والواقع أنه طبقا لهذا الفيلسوف « يمكن أن نضع أية واقعة تحت أحد عناوين ثلاثة : جوهر ، صفة ، حالة ... والصفات والأحوال تعتمد على الجوهر أو الله فيصلح الجوهر أو الله أو الحقيقة واحدة وأبدية ولا متناهية^(٢) .

والآن لنفحص عن قرب جوهر فكر هذا الفيلسوف .

١ - الجوهر والحال :

إن الحقيقة وهى موضوع الفلسفة الأول تنقسم الى قسمين كبيرين : الأول ما هو بذاته والثانى ما يتقوم بغيره ، وما هو بالذات أى ما كانت حقيقته متقومة بذاتها يسميها اسپينوزا بالجوهر ، وما يتقوم بغيره أى ما كانت حقيقته غير متقومة بذاتها وتعتمد على الغير يسميها اسپينوزا حال الجوهر^(٣) .

ومع أن الحال لا يتقوم بذاته وتتوقف حقيقته على الجوهر الذى يتقوم بذاته إلا أنه حقيقى . وأبعد من ذلك يجب أن نلاحظ أن جزئى تعريف كل من الجوهر والحال مرتبطان تماما ، ذلك أن الأحوال عند اسپينوزا « ليست هى ما نعرفه من الجوهر » كما أن الجوهر « ليس هو ما نفكر فيه ولكن لا نعرفه » فعند اسپينوزا لا يوجد انفصال بين « ما يوجد » وبين « ما يعرف »^(٤) على الرغم من أن هناك تمييزا دائما بين المعرفة الكلية وبين المعرفة الجزئية بحيث يمكن أن نعبر عما سبق بتعبير أحدث وأقوى قائلين « إن الحقيقة الكاملة هى موضوع المعرفة الكاملة والمعرفة هى فى الحقيقة » .

(١) اسپينوزا - الأخلاق - الكتاب الأول - قضية ١٤ .

(٢) روجرز - تاريخ الطالب فى الفلسفة - ص ٢٥٨ .

(٣) اسپينوزا - الأخلاق - الكتاب الأول - تعريف ٣ ، ٥ .

(٤) جوكهايم - دراسة فى أخلاق اسپينوزا - الكتاب الأول - الفصل الأول - ص ١٤ .

هذا هو التصور العام الذى يصيغ تفكير اسبينوزا فى تعريفه للجوهر والحال
والذى قلنا أنه يجب أن نربط نصف التعريف فى كلا التعريفين بالنصف الآخر .
فحين نقول أن الجوهر ما هو بذاته ويتصور بذاته يجب أن نربط ما هو بالذات
بالتصور بالذات ، وحين نقول أن الحال هو ما يتقوم بشئ آخر ويتصور بهذا
الشئ يجب أن نربط النصف الأول بالنصف الثانى . والنصف الثانى من تعريف
الجوهر يؤكد : أنه إذا كان هناك ما هو حقيقى بمعنى وجوده بذاته فإن معرفته
تعنى تصوره من حيث هو متقوم بذاته ، والنصف الثانى من تعريف الحال
يؤكد : أنه إذا كان هناك ما هو حقيقى بمعنى أن وجوده مفتقر إلى شئ آخر
فإن معرفته تعنى تصوره من حيث أنه متقوم بهذا الشئ .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الجوهر أول بالنسبة لأحواله لأن وجود وتصور
الجوهر هو وجود بذاته وتصور بذاته ولا يفقر إلى وجود وتصور أحواله ، ومع
ذلك فإنه كلما كان فهمنا للأحوال أكثر كلما ازداد فهمنا للجوهر لأن الأحوال
هى الطرق أو الوسائل التى نستطيع بواسطتها تفسير الجواهر . كما أن فهمنا
للأحوال يعلمنا كيف نفهم الجوهر لأن فهمنا للأحوال يعنى معرفتنا لوجودها من
حيث هى مفتقرة إلى الجوهر فى هذا الوجود . ولكن فكرتنا عن الجوهر لا يمكن
أن تنفصل عن أفكار أحوالها إذ فكرة الحال تتضمن فكرة الجوهر لأن حقيقة
الحال تتضمن حقيقة الجوهر . والطبيعة العامة للأحوال هى أنها محتمة
بالجوهر .

وحين نتصور الجوهر من خلال تصور أحواله فإننا نتصور هذه الأحوال وهى
مفتقرة فى وجودها إلى الجوهر . وقد يقال كيف يمكن أن نتصور فهم الجوهر
عن طريق أحواله أى كيف يمكن أن نفهم الكل من خلال أجزائه أو كيف
نفهم الجوهر بما هو أدنى منه ؟ ويرد على ذلك بأن هذه الأحوال أو الأجزاء
المفسرة للكل هى غير معقولة ولا متصورة إلا فى ذلك الشكل ، كما أن وجودها
مفتقر الى وجود هذا الجوهر ذاته .

وإن قيل ما هو هذا الشيء الحقيقي بذاته ؟ فإن اسبينوزا يوجهنا مباشرة الى تصور الجوهر ، ثم يوجهنا إلى الله^(١) الذى تتقوم حقيقته بذاته بينما تتقوم حقيقته ما عداه عليه إذ « الله عنده واحد » والجوهر الذى يتكون من خلاله كل شيء هو واحد^(٢) وإذن فالله والجوهر شيء واحد ، وهو موجود بالضرورة (الله أو الجوهر يوجد ضرورة^(٣)) .

٢ - الجوهر والصفة :

أما الصفة فيعرفها اسبينوزا بأنها « ما يتصوره العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته »^(٤) والصفات لا متناهية ولا يمكننا أن نحصرها أو نعددها ، ومع ذلك فهناك صفتان يتصورهما العقل بوضوح من بين الصفات اللامتناهية الأخرى ، هما صفتا الامتداد والفكر ، وهنا يقول الأستاذ برهيه « ومن الصفات اللامتناهية لله نحن لا نعلم إلا إثنين فقط وهما الامتداد والفكر ، وكلا منهما بسيط ولا متناه وأبدى »^(٥) . كما يقول اسبينوزا في خطاب له لهيجو بوكسل « عندى فكرة عن الله واضحة وضوح فكرتى عن المثلث ولكن هذا لا يعنى أن عندى تخيلا عن الله واضحا كتخيلي للمثلث لأننا لا نستطيع أن نكون صورة عن الله « بالتحيلة »^(٦) وأنا لا أعنى أنني أعرف الطبيعة الكلية لله ولكن فقط بعض صفاته لا كلها ولا الجزء الأكبر منها ، لكن جهلى بمعظمها لا يعنى عدم معرفتى ببعضها ، فحين بدأت بدراسة الهندسة الأقليدية كان لدى « تصور واضح » أو « معرفة » بخواص المثلث من حيث أن ثلاث زوايا تتساوى مع زاويتين لخط

(١) اسبينوزا - الأخلاق - الكتاب الأول - (قضية ١٤ ، ١٥) .

(٢) اردمان - تاريخ الفلسفة - ترجمة هوفدج - ص ٦٠ .

(٣) شاربيه - اسبينوزا - الأخلاق - الفصل الثالث - ص ٣١ .

(٤) اسبينوزا - الأخلاق - الكتاب الأول - تعريف ٤ .

(٥) اميل برهيه - تاريخ الفلسفة - الفصل السادس ص ١٧٣ .

(٦) سترى أن اسبينوزا ينكر أن الله يمكن أن ينظر اليه بالتحيلة كما يقول أن الصفات تفقد لا تناهيها اذا نظرت اليها بالتحيلة وعلى أنها مجردة عن الجوهر .

مستقيم على الرغم من أنني كنت جاهلا حتى هذا الوقت بخواص المثلث الأخرى^(١) .

وبينا يتفق ديكارت مع اسبينوزا في أن الله جوهر مطلق ولا متناهي ويقتصر اسبينوزا على اطلاق لفظ الجوهر على الله فقط ، نجد ديكارت يطلق لفظ الجوهر على كل من الامتداد والفكر من حيث أنهما غير مفتقرين في وجودهما الى شيء مخلوق وإن كان مفتقرين إلى الله أما كل من الامتداد والفكر عند اسبينوزا فهما مكونان للطبيعة الجوهرية أو لماهية الجوهر أو هما عنده خاصيتان أساسيتان للحقيقة المطلقة ، كما أنهما حقيقيان على نحو حقيقة الأحوال . وفي هذا يقول رايت « أما اسبينوزا فيرى على خلاف ديكارت بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد في العالم هو الله ، والعقل والمادة أو الفكر والامتداد فهما صفتان لله »^(٢) كما يقول برهيه « الامتداد والفكر ، كلا منهما لا متناه ، وهما إثنان من صفات الله ، أما ديكارت فيعتقد بأن الفكر والامتداد جوهران وإن كانا لا يوجدان إلا بالجوهر الالهي »^(٣) ويقول راسل « لقد قبل ديكارت ثلاث جواهر ، الله ، والعقل ، والمادة . ولكن الحقيقة هي أنه حتى عنده يكون الله أكثر جوهرية من العقل والمادة لأنه خلقهما ويمكنه إذا أراد أن يبيدهما »^(٤) .

وهناك ملاحظات أربعة يلاحظها جوكهايم على صفتي الامتداد والفكر عند اسبينوزا وهي :

الملاحظة الأولى :

أن كلا من هاتين الصفتين خاصية حقيقية لما تمثله فتمثل صفة الامتداد كل

(١) جوكهايم — دراسة في أخلاق اسبينوزا — الفصل الثاني — ص ٤٠ .

(٢) وليم رايت — تاريخ الفلسفة الحديثة — ص ٩٩ .

(٣) برهيه — تاريخ الفلسفة — ص ١٧١ .

(٤) راسل — تاريخ الفلسفة الغربية — الكتاب الثالث — ص ٥٧١ .

ما هو جسمى ومادى وعالم الأشكال أو العالم الذى تتصف أجزاؤه بالصلابة ويكون فى حركة وسكون . وتمثل صفة الفكر العالم الحى : عالم الحياة والمشاعر والأفكار . وهاتان الخاصتان أيا ما كان تفسيرهما خاصتان للحقيقة التى نجد أنفسنا فيها ولكننا لا نخترعها أو نصنعها .

الملاحظة الثانية :

كل من هاتين الصفتين خاصية قصوى للحقيقة . بمعنى أن كلا منهما لا تنتج عن الأخرى ، فالامتداد ليس هو الفكر والفكر ليس هو الامتداد وذلك على الرغم من العلاقات المختلفة بينهما . أى أن كل صفة هى كاملة بذاتها ويجب أن تدرك من خلال ذاتها لا من خلال صفة أو صفات أخرى ، فمن المستحيل أن نفهم صفة الامتداد من خلال صفة الفكر أو العكس .

الملاحظة الثالثة :

كل من هاتين الصفتين تتضمن كل الخواص التى تعبر عنها وتلفظ سائر الخواص الأخرى . وبهذا المعنى نجد أن كلا من هاتين الصفتين لا متناه لأن كل منهما كامل ومعبّر عن حقيقة ما يمثله ، فصفة الامتداد اللامتناهية لا تتفق مع تصور جسم إنسان متناهى وإنما تتفق مع هذا الجسم من حيث هو امتداد ، كما أن صفة الفكر اللامتناهية تمثل عالم المشاعر والأفكار والحياة من حيث هى فكر ليس إلا .

الملاحظة الرابعة :

كل من هاتين الصفتين ترتبط بالجواهر . أو الجواهر كلى يجمع صفاته بالرغم من اختلافها ، فلا يوجد جسم إلا وهو حال للجواهر تحت صفة الامتداد ، كما لا يوجد فكر إلا وهو حال للجواهر تحت صفة الفكر . ومع ذلك فصفتا الامتداد

والفكر لا يتقوم بهما الجوهر ، إذ الجوهر واحد ولا توجد صفة إلا وهي صفة له كما لا يوجد جوهر إلا وله صفات . ومع ذلك فهو كلى بجميع صفاته أي ما كانت هذه الصفات وأيما ما كان من اختلافها^(١) .

٣ - الجوهر وفكرة اللا متناهي :

إن وجود الجوهر هو وجود بذاته وتصور بذاته^(٢) . ومعنى ذلك أن الجوهر قديم . ومن ثم فيجب أن نتصور الجوهر على أنه لا متناهي ، فعند اسبينوزا الجوهر لا متناهي بالضرورة^(٣) . ويبرهن اسبينوزا على هذه القضية بقوله بأنه لما كان من طبيعة الجوهر أن يوجد (قضية ٧) فإن وجوده إما أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا . ولا يمكن أن يكون الجوهر متناهيًا وإلا حده جوهر آخر من نفس طبيعته ومن ثم ينتج عندنا جوهران لهما نفس الطبيعة أو الصفات وهذا يتناقض مع مفهوم القضية الخامسة^(٤) .

الجوهر إذن لا متناهي لأن وجوده من طبيعته هو ، كما أنه غير محدد سواء في ماهيته أو وجوده . وهذا الكمال أو اللا تناهي إنما يتبع الجوهر ذاته ولا يتبع اللا-تناهي نفسه أو علة خارجية عن الجوهر . فوجود الجوهر يتبع طبيعة الجوهر ولا تناهيه يعتمد على ذاته كعلة بذاته .

وأبعد من ذلك أنه لما كان الجوهر يجب أن يوجد ولما كان لفظ « يجب » يشير إلى الضرورة فيتبع ذلك أنه لا يمكن أن نتصور وجود الجوهر على أنه مستمر في الزمان أي ما كانت مدته ، إذ أن وجوده أبدى ويقول اسبينوزا في هذه الناحية « وأعني بالأبدية الوجود في ذاته إلى المدى الذي يدرك ضرورة من إتباع تعريف

(١) جوكهايم — دراسة في أخلاق أسبينوزا — ص ٢١ وما بعدها .

(٢) أسبينوزا — الأخلاق — الكتاب الأول — (تعريف ٣) .

(٣) نفس المرجع (قضية ٨) .

(٤) نفس المرجع — نفس الموضع — برهنة (القضية ٨) .

الأشياء الأبدية^(١) وإذن فإمكاننا أن نتصور وجود الجوهر على أنه لا متناهي وأبدى .

إن الحقيقة الأبدية هي التي تستمد حقيقتها من ضرورتها فوجودها هو حقيقتها ، وحقيقتها هي في ذاتها ، وبالمثل الجوهر ، فهو يجب أن يوجد لأن وجوده وماهيته شيء واحد ، فوجوده عين ماهيته ، وماهيته عين وجوده^(٢) ولكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الأحوال إذ هي أحوال للجوهر وماهيته لا تتضمن الوجود وإلا كانت جواهر لا أحوال . ويتبع ذلك أنه على الرغم من أنها توجد إلا أننا نستطيع أن نتصورها غير موجودة ، فإننا نفهمها في ضرورتها الأبدية ، ولكن إذا نظرنا للأحوال ذاتها واعتبرناها موجودات منعزلة فلا نستطيع أن نؤكد وجودها في الحاضر أو أنها ستكون موجودة أو غير موجودة في المستقبل أو أنها كانت موجودة أو غير موجودة في الماضي . فوجود الأحوال إذن هو الذي يستمر في فترة ويتصور على نحو مخالف لتصور الجوهر .

وعلى ذلك فإن الأحوال إذا كانت لا متناهية فإنما يكون اللا متناهي فيها علة منبعثة من الشيء الذي تفتقر إليه أي الجوهر أو الله وهنا نجد اسبينوزا يقرر « أن الأشياء والأحوال التي تستتبع صفات الله الأبدية اللا متناهية هي أيضا لها وجود أبدى لا متناهي »^(٣) .

كذلك الأمر في الصفات فهي لا متناهية بالإضافة إلى الجوهر ، وإذا نظرنا إليها واعتبرناها موجودات منعزلة فإن لا تنهاها يتوقف وتصبح متناهية ، فإذا نظرنا إلى الكمية بالفكر على أنها شيء حقيقي وفي ضوء الجوهر تحت صفة الامتداد فإن الكمية تكون لا متناهية وقديمة وغير قابلة للقسمة أو التجزئة ، أما إذا تصورناها على أنها شيء مجرد عن الجوهر كما تشير إليها خيلتنا وكما يطبع في أنفسنا عن طريق

(١) نفس المرجع — نفس الموضع — (تعرف ٨) .

(٢) نفس المرجع — نفس الموضع — (قضية ٢٠) .

(٣) نفس المرجع — (قضايا ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣) .

الحواس فإنها تكون متناهية ، ومنقسمة أو قابلة للتجزئة ومكونة من أجزاء وأنواع عديدة .

وإذن فحين نتصور الكمية مجردة عن الجوهر أو الله وهما هنا بمعنى واحد عند اسبينوزا . فإننا نستطيع أن نجزئها الى الأطوال التي نريدها وإلى المقادير التي نبتغيها ومن ثم نصل الى قياسها .

والأمر كذلك بالنسبة الى الديمومة ، فإذا اعتبرناها مجردة وإذا أغفلنا تعاقبها الضروري الذي يفتقر الى الجوهر ، ذلك التعاقب الضروري الذي يشير الى ضرورتها ولا تناهيها ، وإذا نظرنا اليها بمخيلتنا فإننا نستطيع أن نقطعها ونجزئها ومن ثمة نحصل على الوقت ، أو نحصل على زمان محدد مقسم إلى الأجزاء التي نرتضيها ونبتغيها . وفي هذا يقول برهية « الامتداد المتخيل هو المؤلف من أجزاء والمنقسم الى أجسام أى أنه متناهى . ولكن إذا تعقبنا الامتداد فإنه يصبح لا متناهيا وغير قابل للقسمة »^(١) والأمر كذلك بالنسبة الى الفكر .

وعلى ذلك فليس صحيحا كما يقول ديكارت بأن العقل الانسائي لما كان متناهيا فإنه يعجز عن فهم اللامتناهي^(٢) ولكن الصحيح هو أن يقال بأننا لا نستطيع أن نفهم الا متناهى تحت تلك المقولات التي تمكننا من أن نطبع المتناهى في أنفسنا بواسطة الخيلة والحواس .

وبناء على ذلك فالكمية الا متناهية لا يمكن أن تقاس كما أن الديمومة الا متناهية لا يمكن أن نعبر عنها بالأعوام والأيام ، فكل قياس وكل زمن إنما هو متناهى أو بمعنى عام نستطيع أن نقول بأنه إذا فكرنا فى شيء من جهة أو حقيقى وعلى أنه مفتقر الى الجوهر كان لا متناهيا ، أما إذا تخيلنا أو طبعنا فى أنفسنا شيئا وجردناه عن الجوهر كان متناهيا .

(١) اميل برهيه - تاريخ الفلسفة (أ - ٤١) .

(٢) ديكارت - مبادئ الفلسفة - (أ - ٤١) .

والخلاصة هي أن الأحوال والصفات إنما تكون لا متناهية بالاضافة إلى الجوهر اللامتناهى ، فإذا تخيلناها وهي مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية .

٤ - الجوهر والله :

في مذهب اسبينوزا ، وفي نسقه الفلسفى ، يكون من الضرورى ونحن نتكلم عن فكرة الجوهر عنده أن نتقل مباشرة الى فكرة الله . بمعنى أننا حين نفكر فى الجوهر كما حدده وفسره نجد أنفسنا موجهين إلى الله مباشرة اذ الجوهر عنده والله شيء واحد^(١) كما يقرر رايت فى كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة بأن المصطلحات الثلاثة : جوهر ، وطبيعة ، والله تعنى نفس الشيء^(٢) » ويذهب ديورانت أيضا إلى هذا فى عبارة أقرب الى التعجب منها الى التقرير حين يقول « وأبعد من ذلك يوحد اسبينوزا الجوهر بالطبيعة أو الله »^(٣).

واسبينوزا كديكارت تماما وجدا أن الله والله وحده هو الكائن المطلق اللامتناهى ، ومع ذلك فثمة اختلاف بينهما ، فبينما الله عند اسبينوزا هو الجوهر الأوحد أو الجوهر الوحيد نجد ديكارت يشير الى الفكر والامتداد على أنهما جوهران^(٤) حقيقة إن الله عند ديكارت لا يفتقر الى غيره بينما الفكر والامتداد عنده مفتقران الى الله ولكنهما يفتقران الى الله وحده لا إلى شيء مخلوق . كل ذلك حقيقى ولكن فى فلسفة ديكارت لا نجد جوهر واحد هو الله كما هو الحال عند اسبينوزا ولكن نجد جواهر ثلاثة وهى الله ، الفكر ، الامتداد . كما أن العقل

(١) إسبينوزا — الأخلاق — الكتاب الأول — (قضية ١٤ ، ١٥) .

(٢) راسل — تاريخ الفلسفة الغربية — الكتاب الثالث — الفصل العاشر — ص ٤٧١

(٣) أوليم رايت — تاريخ الفلسفة الحديثة — ص ٩٨ .

(٤) ديورانت — قصة الفلسفة — ص ١٨٨ .

الانسانى المتناهى لا يستطيع عند ديكارت أن يحيط بالله — وهو لا متناهى —
إنما بشرط ألا تكون تلك الاحاطة عن طريق الخيلة والحواس .

إلا أن أمر محيرا حقا نجده في « أخلاق » اسبينوزا ، وهو أن الاخلاق مع
أنها تبدأ — ولو عن طريق غير مباشر — بفكرة الله ، إذ أن هناك وحدة بين
الجوهر عنده والله ، الا أنه حتى القضية الرابعة عشرة لا يذكر اسبينوزا لفظ الله
مباشرة ، فالله حتى هذه القضية يذكر على أنه جوهر من بين الجواهر المتعددة .
حقيقة أنه لم يذكر لفظ الجوهر بصيغة الجمع لا في تعريفاته ولا في بديهياته ولا
حتى في قضاياه^(١) ولكنه أيضا لم يذكر حتى هذه القضية المذكورة أن ذلك الجوهر
الوحيد هو الله . ولكنه جعلنا نستنتج أن مجرد تصور الجوهر يجعلنا نعتقد أنه لا
شيء في الطبيعة يمكن أن نطلق عليه لفظ الجوهر إلا الله .

وحيثما نبدأ بتصور الجوهر كما هو محدد في التعريف الثالث « وأعنى بالجوهر
ما هو بذاته ومتصور بذاته » ، ومعنى آخر أنه التصور الذى لا يحتاج الى تصور
شى آخر من مكوناته ، وحيثما نصل الى القضية الخامسة « وفي الطبيعة لا يمكن
أن يوجد جوهران أو أكثر لهما نفس الطبيعة أو الصفة » وحيثما نبدأ بتصور الله
فإننا نحصل على القضية الرابعة عشر « الى جانب الله لا جوهر يوجد ولا يمكن
أن يتصور جوهر » فإذا وضعنا كلا من هذين التصورين الذى يضم الأول منهما
التعريف الثالث والقضية الخامسة ويضم الثانى القضية الرابعة عشر فإنه ينتج أن
لا يوجد جوهر ما عدا الله . وعلى ذلك يكون فيلسوفنا من أنصار فكرة وحدة
الوجود إذا أنه « قبل تصور وحدة الوجود للعالم »^(٢) .

(١) للتأكد من ذلك نحيل الى كتاب الاخلاق تعريفات ٢، ٤، ٥، ٦ وقضايا ١، ٢، ٥، ٦، ٧ ،
٨ حيث يذكر إسبينوزا لفظ الجوهر بعنفة المفرد دائما .

(٢) بللويين — المعجم الفلسفى والنفسى — الجزء الثانى — ص ٥٨٤

تعليق ونقد

تشير فلسفة اسبينوزا في الجوهر الى أن الرجل من أصحاب مذهب وحدة الوجود ، حيث تبدو الخبرات المتعددة ، والمظاهر المختلفة التي نجدها في هذا العالم مترابطة بالضرورة في وحدة لا تنقسم ، ومع ذلك فإن جزءا من هذا العالم لا يمكن أن يوجد أو يتصور بدون وجود وتصور الجوهر الأوحد في هذا العالم وهو الله . كما أن هذه الفلسفة تعطينا لانسقا للأعضاء المتعاونين ولكن نسق جوهر واحد غير مفتقر الى غيره ويفتقر سائر ما عداه اليه^(١)

الفيلسوف إذن مناصر لمذهب وحدة الوجود إذ عنده كما يقول ديورانت يكون « الكل في الله ، وكل الحيوانات ، والحركات هي في الله »^(٢) لكن ربما يكون اجتهاده في فلسفة ديكارت ورغبته في حل الاشكال الذي تورط فيه هذا الأخير والمتعلق، باتحاد النفس والبدن قد دعاه الى اعتبار الامتداد وهو جوهر الجسم ، والفكر وهو جوهر النفس صفتين فقط لا جوهرين كما اعتبرهما ديكارت فبقى عنده الله كجوهر أول ووحيد في هذا العالم . إذ « الحق هو أنه ارتفع بالطبيعة الى مرتبة الله يتصورها وهي مليئة بالحقيقة كالواحد والكل ... وفي الواقع أن الله والطبيعة يصبحان متطابقين لأن كلا منهما يتصور على أنه موجود كامل بذاته : وهذا يؤلف وحدة الوجود عند اسبينوزا^(٣) » .

1) Richard Mckeen : The philosophy of spinosa p. 162 .

(٢) جوكهام — دراسة اخلاق اسبينوزا — الفصل الأول — ص ١٠١ .

(٣) ول ديورانت — قصة الفلسفة — ص ١٨٩ .

وربما أيضا كان ولعه بالتنظيم الهندسى المحكم وبالتحليل الرياضى هما اللذان دعياه الى القول بجوهر واحد يكون مبدأ هذا العالم ومرجعه يقول ريتشارد بيكون « إن التحليل الرياضى هو الذى تأدى به الى أن يضع الله فى قمة عرضه الفلسفى »^(١) .

إلا أن وحدة الوجود كما يتضح من تفكير اسبينوزا ليست وحدة مادية ولكنها وحدة روحية ينمحي العالم خلالها فى الله . يقول أوكونور « أن وحدة إسبينوزا هى وحدة فى البناء أو تنظيم موحد للوحدة لا وحدة جوهر مادية كما كان الأمر عند اليونان القدامى أمثال طاليس وغيره »^(٢) .

كما أن ثمة فكرة يجب أن نضعها أمام الذهن وهى أن الحقيقة عند اسبينوزا ليست ثابتة جامدة واقفة لا تتحرك ولا تتطور فالواقع أن الحقيقة عند فيلسوفنا ديناميكية وليست استاتيكية « إذ الجوهر لا تتوقف إيجابيته ونشاطه وكل صفة تمارس نشاطها الخاص بكل الطرق الممكنة »^(٣) .

على أن فلسفة اسبينوزا فى الجوهر يؤخذ عليها ما يلى :

١ - أنه لم يفلح فى محاولته التوفيق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات أى أنه لم يبين كيف يمكن أن تصدر عن الجوهر الواحد صفات وأحوال لا نهاية لها ومتغيرة إلى ما لانهاية^(٤) . أى أنه لم يبين كيف يمكن أن يكون الواحد واحدا وأحواله وصفاته عديدة ومتعددة بل متناهية .

(١) دائرة المعارف البريطانية - جزء ٢١ . ص ٢٣٥ .

(٢) كونور - التاريخ النقدى للفلسفة الغربية - ص ١٩١ .

(٣) دائرة المعارف البريطانية - جزء ٢١ . ص ٢٣٧ .

(٤) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - فقرة ٥١ . ص ١١٧ .

٢ - ولقد ابتعد عن الصواب حين لم يبين أن في الجوهر أو في صفتي الفكر والامتداد ضرورة منطقية للحقيقة في أحوال جزئية . لقد اخذ الفكر والامتداد وهما جوهران عند ديكارت وسلبهما صفة الجوهرية وجعلهما مجرد صفتين تلحقان بالجوهر أو تضافان اليه اضافة خارجية .

ثالثا

الحرية الالهية والحرية الانسانية

١ - تقديم

يصدر اسبينوزا في مذهبه الفلسفي واتجاهه الفكري عن مبدأ خلقى ، ويتلخص هذا المبدأ في البحث عن طريقة يناط بها تحرير العقل من البدع والخرافات التي سيطرت عليه بفضل المعتقدات القديمة ، التي بلغ من ترسيخ الزمن والعادة لها في الذهن ، الاعتقاد بأنها واضحة بذاتها ، ولها يقين لا ينازع . لذلك نراه يتناول في « البحث اللاهوتي السياسي » ، موضوع حرية الفكر ، خاصة الموضوعات الدينية ، ويرمى الى تأكيد ضرورة فصل الدين عن الدولة ، اذ يحمل بشدة على كل حكم سياسى يدعى أنه يستمد سلطته من مصدر الهى . فيسخر اسبينوزا بنصوص التوراة ، لأنها جاءت — على حد قوله — تناقض نفسها ، لا سيما ما ترويه عن المعجزات .

وكذلك يرمى اسبينوزا أن كل ما في الكون انما يحدث وفق قوانين ثابتة ومنظمة لا تحتل استثناء، ومن ثم فعلى الفيلسوف ألا يلتزم باللاهوت التقليدى ،

بل يتعين عليه أن يفكر بحرية وفى استقلال تام ، فالعقل هو الذى يقرر وجود ذلك الجوهر الذى لا يتناهى فى أزليته وهو الله .

والواقع أن رسالة اسبينوزا هى ثورة على الأوضاع الثقافية والسياسية فى عصره ، بل وفى كل عصر ، وتطبيق لأحكام العقل فى مجال الدين والسياسة ، حتى لا يخلط الناس بين البدع الانسانية والتعاليم الالهية ، أو بين التصديق الساذج والايمان الصادق .

وكان اسبينوزا قد اخذ فكرة « ديكارت » — فيما يختص بفصله بين المادة والعقل ، وارجاعهما فى نهاية المطاف الى الله باعتباره الجوهر الاوحد الحقيقى — فصاغها فى نظرية وحدة الوجود بصورة دقيقة ، فليس العقل والمادة عند اسبينوزا سوى صفتين من الصفات الكثيرة التى يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقى وهو الله ، ولكنهما الصفتان الوحيدتان اللتان يستطيع أن يدركهما الانسان .

هذا وقد ضمن اسبينوزا فلسفته فى ثلاثة من كتبه وهى : اصلاح العقل ، والرسالة اللاهوتية والسياسية ، والأخلاق ، وهى أهم مؤلفاته ، اذ أنه يلخص الكتب السابقة ويكملها ، وقد نهج فيه المنهج الهندسى ، حيث يبدأ اسبينوزا بتعريفات وبديهيات مستنتجا منها قضاياها . فنراه يحاول من خلال فكرة الجوهر أن يبرهن على وحدة الوجود فى الله ، ومن هذه الحقيقة ينتقل الى استنتاج سائر مبادئ الميتافيزيقية وموقفه الفلسفى ، أى أنه ينزل من الواحد الى الكثرة . وقد خصص المقالة الخامسة من كتاب الأخلاق لموضوع حرية الانسان .

الأمر الذى جعل « ولفسون » يشيد به ، فيقول : لو كان باستطاعتنا أن نمزق كل الانتاج الفلسفى المتوفر لدينا عن اسبينوزا الى قصاصات من الورق ، ثم نقذف بها فى الهواء ، ثم ندعها ترتد الى الأرض ، فاننا حيثئذ يكون فى وسعنا إعادة بناء أخلاقه من هذه الأوراق المتناثرة .

أما عن المنهج ، فيرى اسبينوزا أنه يجب قبل كل شيء البحث عن وسيلة يمكن بها تطهير العقل من الأخطاء والمعلومات السابقة ، لكي يكون مستعدا لقبول المعرفة اليقينية ، تلك المعرفة التي تنقسم عنده الى ثلاثة أنواع على النحو التالي :

الأولى : معرفة بالتجربة المجملة أو بالاستقراء العامي ، وهو ادراك الجزئيات بالحواس حسبما يتفق ، بحيث تنشأ في الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة ، مثل معرفتي أن الزيت وقود النار وأن الماء يطفئها ، فهذه معرفة متفرقة مهلهلة .

الثانية : أما النوع الثاني من المعرفة فهو معرفة عقلية إستدلالية ، نستنتج عن طريقها شيئا من شيء ، كما استنتاج العلة من المعلول دون ادراك لكيفية احداث العلة للمعلول ، أو هي معرفة نطبق بها قاعدة كلية على حالة جزئية ، وهذه معرفة يقينية ولكنها أيضا متفرقة لا رابط بينها .

الثالثة : والنوع الثالث من المعرفة فهو المعرفة العقلية الحدسية ، التي ندرك عن طريقها الشيء بماهيته أو بعلة القرينة ، مثل معرفتي أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتي ماهية الجسم . وهذه معرفة كاملة لأن موضوعاتها معان واضحة ومتميزة يكونها العقل بذاته .

واذن فالنوع الثالث من المعرفة عند اسبينوزا ، وهو المعرفة الحدسية يشبه الجدل عند أفلاطون من حيث استخدام كل منهما للحدس في الجدل كأساس للمعرفة الجدلية ولو أن الحدس عند اسبينوزا هو حدس رياضي . بحيث ، أما عند أفلاطون فالحدس ميتافيزيقي ، ولو أن معرفته النهائية هي الأعداد الرياضية بعد أن تطورت المثل وأصبحت أعدادا في مذهب أفلاطون الأخير .

وهكذا نستطيع أن نتبين بوضوح التأثير الذي تركه « ديكارت » وبصماته على فلسفة اسبينوزا ، بحيث يمكننا القول بأن اسبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي

استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدتها ديكارت من منهجه خاصة في نطاق الدين .

لقد تعرضت دراسة اسبينوزا للنقد التاريخي ، فيرى بعض المفكرين أن دراسة فلسفة اسبينوزا تتطلب فهماً واعياً وعميقاً ، حيث نلاحظ بعضاً ممن حاولوا تفسير فكر اسبينوزا ، قد آمنوا بلا وعى منه ببعض عناصر فلسفة اسبينوزا ، واتخذوا من هذه العناصر الجزئية نقطة انطلاق ، حاولوا من خلالها تصوير فلسفة اسبينوزا ، برمتها ، والدليل على ذلك ، محاولة إبراز اسبينوزا كناقض للفكر الديكارتي أو كمفكر حر ، ثم باعتباره هادماً لللاهوت اليهودي والمسيحي ، وأخيراً اسبينوزا الذي يقول بالاحتمية العلمية ، تلك الاحتمية التي لا تعترف بأية حرية أو اختيار في مجال الطبيعة .

وبما لا شك فيه ، أن كل هذه الصفات يتسم بها اسبينوزا ، ولكن هذا لا يمنع أن هؤلاء الذين تصدوا للكتابة عن اسبينوزا ، لم يدركوا المعنى العميق الذي يكمن في (أخلاق) اسبينوزا ، لأنهم في واقع الأمر قد تناولوا هذه الترجمات من الظاهر فحسب ، دون أن يتعمقوا في مضمون هذه الترجمات لمعرفة محتواها وسير أغوارها ، للوصول إلى المعاني الدفينة الباطنية في فكره .

نخلص مما سبق أن فكر اسبينوزا يقوم على أساس ثابت ، سواء في موقفه من الدين أو الأخلاق أو السياسة ، هو اعتماده على المعرفة العقلية الحدسية ، حيث يعتبر المعرفة التجريبية هي معرفة مهلهلة لا رابط لها ، وكذلك المعرفة العقلية الاستدلالية ، وهي الانتقال من الكلي إلى الجزئي ، وهي أيضاً معرفة لا يمكن الاعتماد عليها ، لأننا نفتقد فيها أهم ميزتين للمعرفة اليقينية وهي الوضوح والتميز . وبهذا يتابع « ديكارت » في اعتباره أن الحدس هو الطريق الوحيد المؤدى إلى المعرفة اليقينية .

وعلى أية حال سنحاول من خلال عرض مشكلة الحرية عند اسبينوزا ،

استخلاص موقفه الخاص من هذه المسألة . فهل يقف اسبينوزا مع المؤيدين لحرية الفعل الانساني وتحرر الإرادة الانسانية على وجه العموم ؟ أم يلتزم بموقف الجبريين من دعاة انتفاء الحرية الانسانية وإبطالها . انسياقا مع القول بالتحتمية الطبيعية الشاملة في الوجود ؟ أو أنه يحاول الوقوف موقفا وسطا لا يتفق تماما مع أى من الطرفين . لكننا قبل أن نقوم بذلك ، سنعرض في عجلة سريعة للمذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا وهو لباب فلسفته وعصارة فكره .

لقد تصورت فلسفة اسبينوزا العالم على أنه وحدة عضوية مطابقة لحياة الكائن الحى ، ويتمثل اسبينوزا الموجودات وعلاقتها بالكون ، كالعلاقة الماثلة بين الأعضاء لجسم الانسان ، فالعين والأذن مثلا ، رغم أن كل منها حاصلة على وظائف تنفرد بها عن الأخرى ، الا أنها مع ذلك ، يتوقف وجودها وبماستها لوظائفها المحددة لها ، في ارتباطها بهذا الكل التى هى أجزاء منه .

ومن ثم فإن الانسان كفرد ، وكذلك سائر ما نشاهده من كائنات حية ، ولو أنها فى حقيقة الأمر ليست سوى أمور يحتويها الوجود الالهى ، ولا يمكن لها أن تستمر فى نشاطها الحيوى بدون هذا الاحتواء الالهى ، أو الجوهر الالهى الواحد الذى وسع كل ما نسميه بكائنات فى الوجود ، فالله عند اسبينوزا هو الجوهر القائم بذاته وما يدرك من ماهيته .

وهكذا ينتهى اسبينوزا الى القول بأن « جميع الأشياء تعتمد فى وجودها على الله » .

ولنلاحظ فى ضوء النص السابق أن اسبينوزا قصر اطلاق اسم الجوهر على الله ، وقال أن الله يوجد وجودا مستقلا فى كل من المادة والعقل ، ثم أنه عرف الجوهر بأنه ما كان وجوده فى ذاته ، وما كان ادراكه من ماهيته ، أى ما لا يقتضى تصوره تصور شئ آخر يكون له بمثابة الأصل أو المصدر .

طبيعة الجوهر ومكوناته :

لا شك أن فكرة الجوهر هي المحور الاساسي في فلسفة اسبينوزا ، وفي كتاب الأخلاق على وجه الخصوص ، ولهذا فهو يبدأ كتاب الأخلاق بتعريفنا بفكرة الجوهر بالإضافة الى مصطلحين هامين ، هما الحال والصفة ، وهو يقيم بناء فلسفته في نهاية الأمر مستخدما هذه المصطلحات الثلاث : الجوهر والحال والصفة .

أ - الجوهر : فالجوهر هو علة ذاته ، أى أنه يستمد وجوده من ماهيته ، وإلا كان متفقرا في وجوده الى غير ذاته ، وحينئذ يرجع تصويره الى هذا الغير وليس الى ذاته . ويتصف الجوهر أيضا بأنه لا متناه ، اذ لو كان متناها لكان متعلقا بجواهر أخرى تحده وكان تابعا لها متصورا بها بذاته . وينتج عن ذلك أن الجوهر موجود بالضرورة ، أبدى سرمدى لا متناه ، وأن ماهيته علة وجوده ، ووجود سائر الكائنات الماثلة في الكون ، بل هو الذى يكفل استمرارها في الوجود .

لقد قبل اسبينوزا من ديكارت تعريفه للجوهر بأنه « ما هو في ذاته ومتصور من ماهيته » أى ما يفتقر الى شيء آخر يكون منه . ومن ثم يتفق الفيلسوفان على أن الله أو الجوهر هو الموجود الكامل اللامتناهي ، ومع ذلك فثمة اختلاف بينهما عن أعداد الجواهر ، فبينما الله عند اسبينوزا ، هو الجوهر الأوحد الذى يتضمن سائر أنحاء الوجود ، ويمضى منه الى فلسفة تقول بوحدة الوجود في نطاق هذا الجوهر الأوحد ، على ما سبق أن ذكرت ، تجد ديكارت يقول بثلاث جواهر ، هي الجوهر الالهى ، والجوهر المادى وصفته الامتداد ، والجوهر الروحى وصفته الفكر . وبما لا شك فيه أن الله أو الجوهر الالهى عند ديكارت لا يفتقر الى غيره ، بينما الجوهران الآخريان ، أى الجوهر المادى والجوهر الروحى مفتقران الى الله وحده فحسب ، فكأنهما يردان الى عليّة الجوهر الالهى ومطلق وجوده . وقد رأينا كيف ان اسبينوزا يعرض لمحتويات الجوهر الالهى بالتفصيل ،

فيتكلم عن الامتداد في الطبيعة وحالاته .

وبمعنى آخر يؤكد اسبينوزا أن الله هو الطبيعة بمعنى مزدوج ، فعندما يخلق الله الأشياء والأفعال يكون « الطبيعة الطابعة » ولما كانت أفعاله لا تختلف عن ماهيته ، بل هي عين ماهيته ، فهو بمعنى آخر « الطبيعة المطبوعة » .

ب — الحال : أما عن الحال ، يقول اسبينوزا : أعنى بالحال ما يتقوم بشيء آخر ، هو « الجوهر » ويتصور بهذا الشيء ، أى كل ما يفتقر الى غيره ويعتمد عليه في وجوده ، فالأجسام أحوال للامتداد ، نتصورها به ولا نتصوره بها كما تتوهم الخيلة ، أى ليس الامتداد معنى كلياً مكتسباً بالتجريد من الأجسام ، ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول ، أو هي حدود فيه . وليس التمايز بين الأجسام تمايزاً حقيقياً ، اذ أنها جميعاً امتداد ولكنه تمايز حالى عرضي ناشئ من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجساما . والحركة حال للامتداد ، وهي ثابتة الكمية في الطبيعة ، أى أنها حال أبدي كالصفة ذاتها ، لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة . ومع أن الأحوال تعتمد في وجودها على الجوهر ، الا أنها حقيقية ، فثمة علاقة ارتباط بين الجوهر وأحواله ، لأن الأحوال عند اسبينوزا هي وسيلتنا لتفسير الجوهر ، وأن فكرتنا عن الجوهر ترتبط أساساً بأفكارنا عن أحواله ، وكذلك فكرة الحال تتضمن فكرة الجوهر . واذن فان الطبيعة العامة للأحوال هي أنها مرتبطة بالضرورة بالجوهر .

ج — الصفة : وبالنسبة للصفة ، يرى اسبينوزا أن الصفة هي « ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته » ، وأهم ما يميز طبيعة هذه الصفات أنها لا متناهية العدد ، اذ أن الجوهر اللا متناهي أو الله حاصل على ما لا يتناهي من الصفات ، ومع ذلك فان القصور في معرفتنا يجعلنا لا نعرف من بين هذه الصفات ، الا صفتي الامتداد والفكر ، اللتان يتصورهما العقل بوضوح وتميز ، فكلاهما بسيط ولا متناه وأبدي .

ولما كان الجوهر لا متناهيا لأنه يستمد وجوده من ماهيته ، وأن لا تنهايه انما يكمن فى أنه علة طبيعية ، فان الجوهر هو الضرورة المطلقة ، والحقيقة الأبدية التى تستمد كيانها واستمرار وجودها من ذاتها .

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للأحوال والصفات ، ففيما يتعلق بالأحوال فهى أحوال للجوهر وماهيتها لا تتضمن الوجود ، والا كانت جواهر وليست أحوال اذ من الممكن تصورها غير موجودة ، على الرغم من وجودها ، واذا ما تصورنا الأحوال كحالات للجوهر مفتقرة اليه فى هذا الوجود ، فاننا نفهمها فى ضرورتها الأبدية ، ولكن اذا نظرنا للأحوال ذاتها واعتبرناها موجودات منفصلة ، فلا نستطيع أن نؤكد وجودها فى الحاضر أو احتمال وجودها فى المستقبل ، ومن باب أولى وجودها أو عدم وجودها فى الماضى .

ومن ثم فعلة لا تنهى الأحوال هو فى ارتباطها بالجوهر . وكذلك الأمر فى الصفات فهى لا متناهية بالاضافة الى الجوهر ، واذا نظرنا اليها باعتبارها موجودات منفصلة ، فان لا تنهايتها يتوقف وتصبح متناهية .

ونتيجة ذلك فان الأحوال والصفات انما تكون لا متناهية بالاضافة للجوهر اللامتناهى ، فاذا تصورناها وهى مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية .

وخلاصة القول فان مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا يتعارض مع القول بالحرية ، كما ينكرها باسم تلك الرياضة الروحية الباطنة التى تتحكم عنده فى أفعالنا وميولنا . إن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ، ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هى التى تكون صميم الإرادة الالهية ، فان من المستحيل اذن أن يكون شيء ممكن فى الطبيعة ، وتبعاً لذلك فان كل ما فى الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الالهية .

ومن ناحية اخرى ، ربما تساعدنا فلسفة اسبينوزا ، على فهم المثالية المطلقة

عند « هيجل » لأن (جوهر » اسبينوزا ، هو اللى خد ما ، مساو للمطلق عند هيجل ، فقد اتفق الاثنان على أن اللا متناهى هو ما يكون « علة ذاته » .

٢ - الحرية الالهية (الجبرية الكولية)

أ - العلاقة بين الجبرية والحرية الانسانية :

ينبغى علينا أن نوضح — ونحن بصدد التحدث عن الحرية الالهية أن ارادة الله وقوانين الطبيعة عند اسبينوزا ، اسمان أو معنيان مترادفان ، واذن فكل ما يقع فى العالم من أحداث ، ان هو الا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة ، أى أنها نتيجة لارادة الله التى لا يطرأ عليها تغير ولا تبدل ولا تقتصر هذه الآلية على المادة والجسم فحسب ، كما ذهب « ديكارت » ، بل كما يرى اسبينوزا فانها تمتد لتشمل الجوهر الالهى نفسه فى شموله ووحدته ، بما فيه العقل أيضا ، بحيث يكون العالم مجرا مسيرا فى طريق معلوم ، ذلك لأن قوانين الطبيعة — أى ارادة الله — لا تتبدل ولا تتغير ، ولا بد لها من أن تحدث آثارها ، دون اعتبار لرغبات الانسان أو ارادته .

والواقع أن اسبينوزا حينما أراد أن يبرر معنى الحرية فى نطاق هذه الالية والجبرية الذاتية الى تمد نطاقها على الجوهر الالهى ومكوناته بأكملها ، نراه يذكر لنا أنه ما دامت ارادة الجوهر الالهى مطابقة لماهيته ، فان هذا الجوهر يكون حرا حرية مطلقة ، لأنه لا يلتزم فى أفعاله الارادية بأى مؤثر خارجى سوى طبيعته وذاته وماهيته .

أى أن اسبينوزا يعترف بالحرية الالهية ، ولكن هذه الحرية لا تعنى التحرر التام للمشيعه من جميع القيود والقوانين ، أو القدرة على الفعل وعدم الفعل ، بل هى الحرية التى تعبر عن الطبيعة الالهية الضرورية . فهو يرفض الفكرة القائلة ، أن الله

يستطيع ألا يفعل ما يفعل .

ومن ثم ، فالحرية كما يفهمها اسبينوزا ، هى أن يفعل الله وفقا لقوانين ماهيته ، ولا يخضع لمؤثرات خارج ذاته ، أو قوى تدفعه الى تغيير تصرفاته ، أو تغيير القوى التى تسير عليها طبيعته .

وإذا كان الجوهر الإلهى حرا عند اسبينوزا على هذا النحو ، فإن مكوناته ليست لها هذه الحرية ، إذ أنها تخضع لنظام محكم ، وقوانين صارمة ، تحدد مسارها ولا تستطيع الخروج عليها ، فهى لا تتمتع بأى حرية على وجه الإطلاق ، وهذا يعنى أن جوهر اسبينوزا على الرغم من اتصافه بالحرية المطلقة ، إلا أنه يعتبر من ناحية أخرى ، الأساس المطلق للضرورة الصارمة التى تتحكم فى العالم .

ولكن إذا كان كل ما فى الطبيعة — كما يرى اسبينوزا — انما يحدث وفقا لضرورة ، سارية فى كل شىء ، إذ تخضع كل الموجودات بما فيها الانسان ، لقوانين صارمة لا تبيح أى استثناء ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الانسانية أن هى الا وهم ؟ هذه هى النتيجة المنطقية التى يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبه ، فيصبح الانسان فى فلسفته ، مجرد موجود أو ظاهر آلية تتحرك وفقا لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية . ولكن إذا كان الله هو كل شىء ، أو إذا كان ثمة ضرورة آلية شاملة ، تحتوى الكون بأسره ، فهل يكون الانسان مجرد حجر ملقى لا يملك فى نفسه اختيارا ؟ ألا تشهد التجربة بأننا نتغير ، وأنه ليس ثمة ضرورة مطلقة باطنة فينا ؟ فضلا عن ذلك فما الذى يمنعنا من أن نفترض أن الإنسان حسر مختار ،

وباختصار هل نحن أحرار حقا فى تقرير ما نريد ، أم أن الأمر كله مجرد وهم ؟ يجيب اسبينوزا على ذلك ، فىرى أن الانسان لا يتمتع بالحرية ، حيث لا ينفصل الانسان بوجوده عن الضرورة الماثلة فى الكون ، فهو يخضع بدوره للقوانين التى تنظم سائر الموجودات ، فمن غير المعقول التحدث عن حرية ارادة الانسان ، إذ أن شعورنا المزعم بحريتنا ، هو نتيجة للجهل بالدوافع والعلل

البعيدة التي تجرنا للعمل ، « يتوهم الناس أنهم أحرار ، لشعورهم بأفعالهم ، وأن كانوا يجهلون العلة التي تدفعهم لهذا العمل » .

ولكن هل الجهل بالعلل التي تدفعني للعمل على نحو ما والشعور بالحرية ، أمران متلازمان في كل حالة ؟ اننى حينما أتناول طعامى مثلا — دائما مبتدئا باليد اليمنى — لا اليسرى — دون أن أدري لذلك سببا ، فاننى لا أنسب الى نفسى حرية حقيقية لمجرد جهلى بهذا السبب ، كما أننى فى الوقت عينه ، لا أشعر بمسؤوليتى تجاه هذا العمل . بل مثل هذا التصرف انما يعد من باب التلقائية . فالجهل بالدوافع والبواعث التي تحرك أفعالى ، لا يرتبط بها ولا ينتج منها شعورى واحساسى بالحرية ، أما عندما يكون لدى شعور واضح بالدوافع والبواعث التي تحركنى للعمل فى اتجاه معين ، حينئذ فانه — وفى هذه الحالة وحدها — ينتابنى شعور بالحرية .

فاذا كان كل ما فى الكون يحدث بالضرورة ، كما هى الحال عند اسبينوزا وغيره من الحتميين ، فعندئذ يصبح النشاط العقلى الذى يتميز به الانسان عقيما بل هو غير مفهوم على الاطلاق .

لقد عبر اسبينوزا عن الحتمية بقوله : « ان الناس يولدون جاهلين بأسباب الأشياء ، ولكن لديهم رغبة فى البحث عن نفعهم الخاص ، وهى رغبة يشعرون بها عن وعى . ويترتب على ذلك ، أنهم يظنون أنفسهم أحرار ، لأنهم واعون برغباتهم وشهواتهم ، ولكنهم ، نظرا لجهلهم ، لا يحلمون بالتفكير فى الأسباب التي أدت بهم الى هذه الرغبات . وهكذا يعتقد الطفل الرضيع أنه يبحث عن الثدي بارادته الحرة ، ويعتقد الصبى الغاضب أنه يرغب فى الانتقام بارادته الحرة ، ويظن الجبان أنه يسعى الى الحرب بحريته ، ويتوهم السكران أنه يتحدث بأمر حر صادر عن ذهنه ، عن تلك الأمور التي كان يود فى صحوة ألا يقول عنها شيئا .

وعلى هذا النحو يظن المجنون ، والثرثار ، والصبي ، ومن على شاكلتهم ، أنهم انما يصدرون فى أفعالهم عن ذواتهم الحرة ، دون جبر أو الزام أو إليه ، مع أنهم فى واقع الأمر لا يملكون القدرة التى يقفون بها فى وجه النزوع الذى يدفعهم الى الكلام ، بحيث أن التجربة ذاتها ، لا العقل وحده ، تدلنا بوضوح على أن الناس يظنون أنفسهم أحرارا لمجرد كونهم على وعى بسلوكهم الخاص ، دون أن يعلموا شيئا عن الأسباب المتحركة فيهم . كما أنها — أى التجربة — تكشف لنا بأن أوامر العقل ليست سوى نداء الشهوات ، التى تختلف بالتالى باختلاف الحالة المزاجية للجسم .

بالإضافة الى هذا ، يبدو أن شعورنا بالحرية التى قال بها ديكارت لا يبرهن اطلاقا على وجود مثل هذه القدرة . اذ أن هذا الشعور ما هو الاضلال ، فنحن نشعر بالأرض وانسيابها ثابتة تحت أقدامنا ، دون أن يكون ذلك عائقا لها عن الدوران ، والحجر الذى يلقيه أحد الأطفال فى الهواء ، لن يتردد هو الآخر عن الاعتقاد بحريته ، لو وعى حركته ، وجهل أسبابها . وهذه الحالة هى حالتنا بالضبط ، اذ أن جهلنا بالأسباب الحقيقية الكامنة وراء أفعالنا هو الذى يجعلنا نعتقد بوجود قدرة فينا على التصرف ، نحن فى واقع الأمر لا نمتلك هذه القدرة ، وينبغى لنا أن لا نفعل ما فعله « ديكارت » ، حينما أخذ يبحث عن برهانه ، على استقلال الإرادة فى وجود الخطأ ، وفى وجود الشك المنهجي ، وفى انعدام النسبة بين العقل والإرادة ، فكما قلنا آنفا « نحن لا نثبت شيئا اذا غير ما يقدمه لنا العقل » أى ما يتصف بالوضوح والتمييز والجلاء » . ونحن لا نشك أبدا إلا حينما نجد أسبابا تدعونا الى الشك .

وعلى هذا النحو ، يعد اسبينوزا من أعظم الحتميين المحدثين ، وربما كان مذهبه الحتمى هو الذى أدى الى طرده من الديانة اليهودية ، فان موقفه الحتمى العام ، ولا سيما فى تطبيقه على الانسان ، يدعو للدهشة والتساؤل . فمع اعتراف اسبينوزا بالقدرة على تصور هدف ما ، والسلوك فى اتجاه ذلك الهدف ، فانه مع ذلك ، قد وضع للسلوك الانسانى قانونا عليا ، يربطنا ببقية العالم ربطا

مباشرا . أما شعورنا الحقيقي بالحرية ، فما هو الا وهم ، جعلنا نعتقد أنه كان بإمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا .

وبعبارة أخرى ، فإن ما يتوهمه الانسان في نفسه أفعالا لا ارادية حرة لا ضابط لها ولا قانون يحددها ، هنى في حقيقة أمرها ، لو عرفت الأسباب ، أفعال ضرورية لا تختلف عن أى سلوك اخر لسائر مظاهر الطبيعة .

ومن ناحية ثانية يقرر اسبينوزا أن ما يسمى بالارادة ، هو في واقع الأمر ، رغبات أو غرائز طبيعية ، تهدف الى حفظ وجود الفرد ، اذ يحاول الانسان في شتى صور نشاطه ، العمل على حماية نفسه ، وصيانة طبيعته في علاقته مع البيئة الطبيعية ، باعتباره كائنا حيا ، وتشوقه للسيطرة ، هو ما يجعله يحرص على حماية استقراره ، فكل ما يقوم به الانسان من نشاط مهما تنوع واختلف ، انما يصدر عن هذه الرغبة في حفظ البقاء ، سواء شعر بذلك أو لم يشعر .

فان صبح ما يقول به اسبينوزا من أن الانسان مدفوع برغبة كامنة فيه لحفظ بقائه ، ولا يسعه الا أن يتصاع لها ، فليس للانسان ارادة حرة ، لأن ضرورة البقاء تحدد الغرائز ، والغرائز تحدد الرغبة ، ثم الرغبة تقيد الفكرة والعمل ، فليس للعمل ارادة مطلقة أو حرة .

ونجد مثل هذا الاتجاه لدى الجبريين ، فيعتبر الانسان — بحسب رأى الجبريين — ظاهرة واقعة في العالم المادى ، وهى من أكثر ظواهره تعقيدا ، فاننا نجد على رأى الجبريين أن كل معلول لابد له من علة سابقة عليه .

وعلى هذا ، فإن أى معلول لا يكون صادرا عن علة واضحة أو مفهومة ، أو معروفة لدينا ، انما يعد أمرا شاذا وخارجا عن نسق الطبيعة العلى ، ذلك لأنه لما كانت العلوم كلها تخضع لمبدأ العلية ، وكان السلوك الانسانى امرا داخلا في نطاق الطبيعة التى تدرسها هذه العلوم ، لهذا أصبح من المستحيل أن تشذ

الظواهر النفسية ومن بينها السلوك الاخلاقي عن هذه القاعدة المطبقة في سائر ميادين العلم .

ومن ثم فان سائر الظواهر الانسانية ، يمكن تفسيرها علميا على أساس أنها من قبيل الأفعال المنعكسة الشرطية ، التي ترتد الى مبدأ « المنبه — الاستجابة » ، وعلى هذا الأساس فان الانسان يصبح على هذا النحو محكوما بغرائزه ، والانعكاسات الشرطية والإفراقات الهرمونية كأي حيوان آخر .

ولما كان كل فرد لا يستطيع أن يتجاوز في أفعاله ما عليه هذا الميكانيزم الحيوي ، وأعنى به المائل في حتمية السلوك والخاضع لمبدأ « المنبه — الاستجابة » ، فانه لا يمكن أن يكون مسؤولا أخلاقيا على أفعال تتم تحت وطأة جبرية فسيولوجية لا دخل لإرادته فيها .

ولا يعنى هذا الكلام أننا بصدد قدرية ، أى توجيه لا تفسير له للفعل الانسالى ، ذلك أن هذه الأفعال انما تخضع لمسببات نعرفها ، وبدون ذلك لا يمكن القول بأن هناك سلوكا لدى الانسان ، اذ قد يرتد هذا السلوك الى قدرية مفروضة ، ما دمنا لا نعرف علل هذه الأفعال .

وبما سبق يتضح لنا أن اسبينوزا ومن درج على منواله من الجبريين ، انما يحيطون الانسان بنطاق من الحتمية التي تتصف بها الطبيعة والوجود بأسره عندهم . ولكننا نلاحظ وتؤيدنا شهادة الوجدان أن سلوك الانسان لا يمكن أن يوصف بأنه. عمليات « منبه — استجابة » ، كما يقول الآليون ، بل يتميز الانسان عن الكائنات الأخرى ، بقدرته على ممارسة الأفعال الحرة ، على أننا في الوقت الذى نسلم فيه الحرية الانسانية ينبغي لنا أن نعطي تصنيفا دقيقا لأفعال الانسان ، اذ أنه ليس حرا في كل أفعاله ، فالأفعال البيولوجية والحركات اللا ارادية ، وهى تلك التي أشار اليها اسبينوزا في أمثله ، لا يمكن منطقياً أن تدخل تحت مقولة الأفعال الحرة .

ب — الضرورة والمسئولية الأخلاقية :

وما دامت سائر الأفعال البشرية — في نظر اسبينوزا — تسير وفق ضرورة ثابتة ، بحيث يمكن النظر الى الانسان على أنه آلة مفكرة ، تخضع في تصرفاتها لنظام الكون الشامل ، ولا يتمتع بآرادة حرة ، فعلى هذا الأساس تنعدم المسئولية الأخلاقية ، وهذا ما يؤكدته المعتزلة ، اذ يرون « ان للانسان قدرة على أكثر أفعاله ، بحيث يمكنه أن يتردد فيها ، أمام الفعل أو الترك ، فكيف يثاب أو يعاقب المرء ، مع أنه لم يأت في حقيقة الأمر خيرا أو شرا من تلقاء نفسه ، فلا معنى لتكليف العبد بفعل الخير وترك الشر ، ما دمنا نعلم أن ذلك ليس في استطاعته ، لأن الله وحده هو القادر » وعلى الجملة فان المكلف بأفعال ضرورية لا حرية له في ممارستها ، انما ينبغي أن تسقط عنه المسئولية الأخلاقية والدينية ، اذ لا يوجد مبرر للجزاء الأخلاقي أو الديني في نطاق هذه الجبوة المطلقة السلوك .

ويرد اسبينوزا على هذا الاعتراض قائلا أن الضرورة كما يقول بها لا تقضى على القوانين الالهية ولا على القوانين البشرية . وستظل الأخلاق دائما نافعة لنا . كذلك فان الشرور الناشئة عن الانفعالات والأفعال المنحرفة لا تكون أقل ضررا ، اذ ما فسرناها على أنها ناجمة بالضرورة عن هذه الانفعالات والأفعال . أما عن استنكار معاقبة الأشرار ، طالما أن ذنوبهم راجعة الى طبيعتهم فحسب ، فيقول اسبينوزا اذا كان عقابنا يقتصر على من يذنبون بمحض ارادتهم واختيارهم الحر ، فلماذا نبيد الأفاعى السامة ، التى تذنب بطبيعتها ولا تملك غير ذلك ؟ وهكذا يكون عقاب المذنب راجعا الى أن يضر بالآخرين . فالعقاب والمسئولية بوجه عام يستهدف نفع المجتمع ، وليس مجرد نتيجة للفعل ذاته ، اذ أن الفعل نفسه لا يكون شرا أو خطيئة الا من المنظور البشرى . فليس ثمة شىء اسمه العصيان ، طالما أننا بصدد القوانين الضرورية للكون ، ومن ثم يرى اسبينوزا أن أى فعل لا يمكن أن يكون مخالفا للآرادة الالهية ، ومثل هذا يقال على الثواب أو المكافأة :

فالفضيلة هي في جوهرها لا تستحق مكافأة أو ثوابا ، اذ أنها غاية في ذاتها ، وثوابها ينحصر في ممارستها ، لا فيما تجلبه من نتائج ، ليست أفعال السلوك الانساني أخلاقية وغير اخلاقية في ذاتها ، بل هي مجرد أفعال الية تدرج تحت جبهة الطبيعة وحتميتها . ولكننا نحن الذين نضيف الصفة الاخلاقية الى هذه الأفعال من منظور انساني ، وذلك جلبا لمنفعتنا ، فلا تقوم القيم الأخلاقية بذاتها ، بل تعتبر صفات خارجية للفعل الانساني تخلع عليه من خارج ولا تكون نابعة من صميم الفعل .

وعلى هذا النحو تصبح الأخلاقية مظهرا مؤقتا للأفعال الانسانية في المستوى الأدنى للطبيعة الانسانية ، فاذا ما ارتبطت هذه الأفعال بمكونات الجوهر العليا ، أى بالصفات الأساسية للجوهر وكذلك بماهيته ، انتفت عنها هذه السمات الأخلاقية وأصبحت غير ذات لون أخلاقي ، بل أصبحت أفعالا آلية حيادية ، تملؤها الطبيعة الطابعة على الطبيعة المطبوعة . وبذلك تصبح الأخلاق نسبية بما فيها من طبائع وقيم عليا للسلوك .

حقا ان العقاب والمسئولية تهدف لخير المجتمع ، ما في ذلك شك ، ولكن ثمة مأخذ كثيرة على اسبينوزا ، فهو قد ساوى بين الأفاعى التى تسلك سلوكا غريزيا ، هدفه حفظ النوع ، وبين السلوك البشرى الذى يتسم بالوعى والفهم والادراك ، فالانسان بما لديه من عقل يوازن بين الأمور ويتروى قبل أن يقدم على الفعل ، أما باقى الكائنات الطبيعية فهى تسير وفق قوانين محددة ، حيث يتقرر نشاطها بتأثير علل غريبة عنها . ومن ناحية أخرى نجد أن القانون البشرى يحمل في طياته عند وضعه امكان خرقه ، أى أننا اذا وضعنا قانونا يحرم القتل ، فانه من المفترض أن يكون ارتكاب جريمة القتل أمرا ممكنا في حد ذاته ، ولو كان الأمر خلاف ذلك ، أى لو كان القتل مستحيلا ، لما كان ثمة مبرر لوضع قانون بتحريمه ، اذن فنحن نقر بإمكانية خرق القانون ، ونعتمد على هذا الأساس ، الى العقوبات وأجهزة التنفيذ ، لنضمن طاعة ذلك القانون .

جـ - العلية وصلتها بالفعل الانسالى :

يتلخص مبدأ العلية فى أن لكل معلول علة ، بمعنى أن وجود العلة يستتبع وجود المعلوم ، كما أن المعلوم لا يوجد الا بوجود العلة . ولكن اسبينوزا يتصور العلية على نحو آخر ، فالعلاقة العلية عنده ليست علاقة زمنية ، بحيث توجد العلة أولا ثم يليها المعلوم فى الوجود ، بل هى علاقة أبدية ومطلقة ، تتمثل فى احتواء الكائنات الثابتة والسردية للموجودات الجزئية المتغيرة .

يقول اسبينوزا فى الكتاب الثانى من مؤلفه المسمى بالأخلاق : ان النفس لا تنطوى على أية ارادة حرة أو مطلقة ، بل هى مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة ، هى أيضا مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا الى ما لانهاية . فكل ما يحدث فى الوجود يرجع فى نهاية الأمر الى تلك العلة الأولى ، التى تحقق كل شىء بضرورة أزلية وكال أسمى . أى أن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وأن كل شىء يصدر عنه وفقا لما فى طبيعته من ضرورة ، فما يحدث فى الوجود انما يصدر ضرورة عن ماهية الله المطلقة وقدرته اللا متناهية .

ومن ثم فمن المحال أن يكون الانسان حرا ، بمعنى أن له مشيئة أو ارادة تتصرف من تلقاء ذاتها ، دون أن تتحكم فى سلوكها علة خارجية ، فليس للذهن ارادة مطلقة أو حرة .

ففى الواقع أننا نؤمن بالعية أو بالعلاقة بين العلة والمعلوم فى نطاق الطبيعة ، فلولا هذا الايمان لأصبح العالم فوضى تماما ، لأنه لا يمكن التسليم بأن ما يحدث فى الكون انما يتم بطريقة آلية أو عفوية ، ينعدم فيها الترابط بين الأحداث ، الايمان بالعلم بالنسبة لكلود برنارد هو الايمان بحتمية مطلقة للأحداث-، وهذا يعنى أن الصلات والروابط الموجودة بين الأحداث هى ضرورة وثابتة أيضا ، وهذا ما جعل بونكاريه يشير الى أن العلم اذا لم يكن يجعل من مبدأ العلية مسلمة أساسية فى

مجال بحثه ، فان ذلك يكون علامة بطلانه .

ومن ناحية أخرى لا يعنى ذلك أن العلاقة بين العلة والمعلول ، تطبق بصورة مماثلة على الانسان الذى هو حاصل على العقل ، وينفرد به سائر الموجودات ويفضل هذا العقل يستطيع أن يقارن بين الأشياء المعطاة أمامه فيفاضل بينها ، وتصدر أفعاله عن ارادة حرة ، بحيث يتعذر التنبؤ بالاختبار الذى سيقوم به ، ولهذا يختلف السلوك البشرى والفعل الانسانى عن أمر الطبيعة .

والجدير بالذكر ان دعاة الحتمية بأنواعها العلمية والطبيعية والسيكولوجية — يتفقون مع رأى اسبينوزا — اذ ينكرون قدرة الانسان على الفعل الحر ، ويؤكدون بأن الآلية والعلية يكتنفان أفعالنا ، بحيث يمكننا أن نعرف أحكامنا الارادية مقدما ، وذلك بعد دراستنا لماضى الفرد وحاضره والمؤثرات التى تعتمل فى كيانه وبذلك ينكر هؤلاء الحرية . ونلمح نفس الاتجاه عند بعض مدارس علم النفس الحديث ، خاصة مدرسة التحليل النفسى بزعامة فرويد ، والمدرسة السلوكية التى تذهب الى أن جميع أنشطة الانسان تخضع لاحداث سابقة ، تتولى هذه الأحداث صياغة حياة الفرد ، وتتحكم فى سلوكه تماما ، كما هو ماثل فى العالم الطبيعى ، الذى يسير وفق ضرورة أملتها عليه حوادث سابقة .

والقول بأننا لا نعرف من قوانين الكون الا قدرا ضئيلا الى أبعد جهد لا يبرر على الإطلاق انكار فكرة الضرورة بوصفها هدفا يسعى اليه العلم . فقصوره ادراكنا للقوانين الكونية الشاملة ، لا يعنى تكذيب « المبدأ » القائل أن الأشياء تخضع لضرورة شاملة ، لو عرفنا قوانينها الكاملة لاكتمل علمنا بالكون ، فالحرية بالمعنى المألوف ، أى الخروج على قانون العلية العام ، هى محض وهم .

فى حقيقة الأمر أن تصور الحتمية العلية ، بالمعنى المشار اليه ، ينطوى على خداع ناتج عن سوء الفهم لطبيعة القوانين العلمية ، بحيث يمكننا مناقشة احدى الحجج التى يستند اليها الحتميين فى انكار حرية الإرادة ، ذلك لانهم يقولون أنه

لا يمكن أن يكون لنا أدنى اختيار حر ، لأن القانون الذى ينظم الطبيعة ، يوضح من الآن النتيجة التى سيفضى اليها اختيارنا ، فاذا كانت النتيجة مقدرة ، على هذا النحو ، فليس لنا فيها اختيار حر .

ولكن هذا القانون ليس بالأمر الذى يقيد ، بل هو الذى يقيم الفعل ويصف جميع الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية ، ومن بين الأمور التى يصفها هذا القانون ، الطريقة التى نختار بها أفعالنا وسائر أنشطتنا . وربما كان ذلك هو المبرر الوحيد الذى يجعل تصرفاتنا تتفق وتنسجم مع النظام الطبيعى ، أما القول بأن الحتمية أو العلية تتيح التنبؤ بالمستقبل ، فمن المفترض عموماً أن العالم يستطيع اذا ما كان يعرف ما فيه الكفاية عن شخص ما ، أن يتنبأ بتصرف ذلك الشخص فى ظروف معينة ، بحيث اذا ما كان يعرف ما فيه الكفاية عن شخص ما ، أن يتنبأ بتصرف ذلك الشخص فى ظروف معينة ، بحيث اذا ما كان باستطاعة العالم أن يفعل ذلك ، فكيف يمكن اذن القول بأننا نتمتع بحرية التصرف ؟ كيف تكون لنا حرية الاختيار ، وفى استطاعة العالم التنبؤ مسبقاً بما يفضى اليه اختبارنا ؟

أو بعبارة أخرى اذا ما توافرت للعالم جميع المعلومات اللازمة عن تكهننا الحسى وماضى حياتنا ، واذا استطاع معرفة جميع العوامل والدوافع الداخلية والخارجية التى تؤثر فى قراراتنا ، فانه يستطيع أن يتنبأ بالنتيجة .

ولكن هل من الممكن حقاً ، التنبؤ بأفعالنا ؟ وإلى أى مدى تخضع أفعالنا للتنبؤ ؟

بما لا شك فيه ، انه يمكن التنبؤ ببعض الأفعال التى يمارسها الانسان فى ظروف معينة ، مثال ذلك ، اذا وضعنا شريحة لحم مشوى أمام فرد جائع فسيكون فى وسعنا أن نتنبأ بما سيقوم به ، الا أننا مع ذلك ، لا نستطيع التنبؤ بجميع أفعاله .

أضف الى ذلك ، فإذا كنت أعرف صديقاً لي معرفة كاملة وتسمح لي معرفتي به ، أن أتنبأ بكل يقين بسلوكه وتصرفاته وفي لحظة معينة . أيعنى هذا أنه لا يتمتع بحرية الاختيار ؟

ومن ناحية أخرى ، فثمة دعوى تقول أن التاريخ يأخذ على الدوام اتجاهها معينا ويسير وفق مخطط ونظام محدد ، يمكن التنبؤ بظواهره . ولكن الواقع خلاف ذلك ، فليس وراء الأحداث أية خطة كامنة ، فللأحداث التاريخية أسباب ذاتية محققة ، كما أن هذه الأحداث تأتي نتيجة لبواعث وأهداف فردية لدى الأشخاص ، فمجرى التاريخ قابل للتغير ، كما أن في الامكان دائما الانحراف به والفاعل المرنى الوحيد في التاريخ هو الفرد . وفي وسع المرء — في واقع الأمر — أن يتناول المجتمع على أنه البوتقة الحقيقية للأحداث التاريخية ، وأن يجعل أهمية هذه الأحداث من الناحية الاجتماعية كمعيار لاتصالها بالتاريخ .

نستخلص من ذلك كله ، أن معرفتنا بما سيفضي اليه سلوك الانسان في المستقبل ، أو قدرتنا على التنبؤ ، لا تمنع ، صفة الحرية عن الانسان ، فحرية ارداتنا ملك ايدينا وذلك على غير ما انتهى اليه اسبينوزا .

٣ - الحرية الانسانية

أ - أزمة الحرية الانسانية :

تحدد الصورة الرئيسية عند اسبينوزا لقيمة السلوك البشرى ، بمعاملة الانسان باعتباره جزءا مكتملا للطبيعة ، فهو يقول : « اننى أنظر بارتياح الى أفعال ورغبات الانسان كما لو أننى أتعامل مع الخطوط والأسطح المتساوية والأجسام » . حيث يتضح ، من وجهة نظره ، أنه من الممكن أن يفسر السلوك الانسانى بدقة .

كعلاقة العزل ومعلولاتها ، والعلوم الرياضية ؛ أو كأي ظاهرة طبيعية أخرى

لقد ترى اسبينوزا أن كل ما في الكون يخضع لضرورة منطقية مطلقة ، ولا تتدخل الإرادة الانسانية في المجال العقلي ، أو الصدفة في العالم المادي ، فمن المستحيل منطقيا أن نتصور حدوث الأشياء على غير ما هي حادثة بالفعل . ولذلك يرفض اسبينوزا رفضا تاما أن يكون الانسان في أفعاله حرا مختارا . ان الجهل وحده هو الذي يجعلنا نظن أن بإمكاننا أن نعدل المستقبل ، فما سيكون ، والمستقبل ثابت ثباتا لا تعديل فيه ، شأنه شأن الماضي .

وبعبارة أخرى ، انكر اسبينوزا حرية الإرادة | انكارا تاما ، لأن مذهبه الفلسفي العام يقضي به ضرورة الى فكرة صريحة في الجبر . أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل والتصرف ، فليس في نظره سوى جهل بالأسباب التي تؤدي اليه ، وكما تلزم الخواص الهندسية للمثلث من طبيعة شكل المثلث ، كذلك يلزم سلوك كل كائن حي من محض طبيعته ، لأن الانسان لا ينفرد ولا ينفصل عن الجبرية الماثلة في الكون ، فهو يخضع بدوره لنظام العالم ، اذ أن حياة الانسان ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الالهية ، فمن غير المعقول اذن التحدث عن حرية فردية لأن الضامن للحرية هو مبدأ الاستقلال ، ولما كانت حياة الانسان غير مستقلة ، انتفت عنه صفة الحرية . وما الانسان الا آلة مفكرة ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تدعى النفس بأن لها سلطانا وسيطرة تتحكم بمقتضاها في إحركات الجسم ، ولا أن تنسب لنفسها القدرة على تنظيم قراراته وتحديد مسار نشاطه بإرادة حرة ، فنحن جزء من طبيعة كلية هي الطبيعة الالهية ، تتبع نظامها ، واذا كان لدينا فهم واضح متميز لها فذلك الجزء من طبيعتنا المعروف بالذكاء ، وهو الجزء الأفضل فينا ، سيدعن بالتأكيد لما يقع لنا ، ويمثل هذا الازعان يحاول أن يبقى ويقدر ما يكون الانسان جزءاً داخلاً في نسق كل أكبر هو الكون ، فإنه يكون مستعبدا لهذا الكون ، فلا حرية له .

وما لا شك فيه ، أن اسبينوزا قد اعتقد بأن طبيعة العالم والحياة الإنسانية

يمكن أن تستنبط استنباطا منطقيا ، من بديهيات واضحة بذاتها فينبغى لنا أن نسلم بالأحداث تسليمنا بالنتيجة المحصلة من $2 + 2 = 4$. ما دامت هذه وتلك ثمرة ضرورة منطقية .

أما عن الحرية الانسانية ، فيرى اسبينوزا ، أنه لا يمكن النظر إلى الانسان باعتباره دولة داخل دولة ، إذ أنه لا يتمتع بالحرية ، فكل شيء ضرورى ، بل الوجود بأسره يخضع للضرورة .

ومع ذلك فانا نرى رغم هذه الضرورة المطلقة ، شعورا مؤكدا بالحرية لدى الإنسان ، ورغبة في الحكم على الأشياء ، كما لو كان المرء هو الأمر الناهى في شعونه وبجمال نشاطه الخاص .

ففى حقيقة الأمر ، نجد أن العالم الخارجى عالم مادي يشغل المكان ، وهذا المكان يخضع للقياس والتجزئه لأنه جامد ، والعلم لا يقبل الا الجبرية فى المظاهر الخارجية ، أما عن العالم النفسى فيتصف بالدوام والتغير ، وبذلك تتمرد وجداناتنا على الجبرية ، وتثبت فكرة الحرية .

وعلى هذا النحو ، يرى المثاليون أنه لما كان العالم الموضوعى غير معقول ، وخاضع للحتمية ، فهو يصبح بلا شك مضادا للنشاط الانسانى (الفعل الانسانى) ، هذا الفعل الحر والذى لا يستند الى أى قوانين موضوعية ، هذه هى فكرة المثاليين عن الحرية ، وهم يصوغون هذه الفكرة فى العبارة التالية : « الانسان يكون حصيلة فعله أو أن الانسان هو الذى يصنع نفسه » .

أى أن أسباب افعاله وتكوين شخصيته ، انما ترجع اليه هو بالذات ، وليس الى أى عوامل خارجة عنه ، مستمدة من العالم الموضوعى المحيط به ، وهو يعنى أنه لا صلة بين الانسان وبين الحتمية فى الطبيعة ، فهما لا يلتقيان أبدا ، وهذا هو أساس موقف سارتر بصدده الحرية .

ولكن الماركسيين والماديين والتطوريين على وجه العموم يرون أن الانسان هو مجرد واقعة طبيعية متطورة ، فهو نتاج تطور المادة خلال أحقاب طويلة ، ومن ثم فهو خاضع تماما لحتمية القوانين الطبيعية ، أى لقوانين المادة الجدلية ، ولا يمكن أن يشذ فعله عن الحتمية الطبيعية ، بل إن إمسار فعله انما يكون فى نطاق الجماعة وقد أسلم لها إرادته اجتماعيا هذا الفعل انما يخضع لقوانين صارمة ، هى قوانين المادية التاريخية ، التى يؤكد الماركسيون أن مسار الفعل الانسانى لن يشذ عنها .

وعلى الرغم من اتفاق الماديين مع اسبينوزا فى مبدأ الحتمية ، الا أن النسق العام لمذهب اسبينوزا لا يتطابق تماما مع مذاهب الماديين من حيث أننا هنا أمام وحدة وجود عقلية أو تصورية ، والحتمية هنا انما تصدر عن عليّة الهية حالة تصبغ الجوهر بطابعها وكذلك صفاته وأحواله .

فهنا اذن نجد أن الجبرية أو الحتمية عند اسبينوزا هى حتمية الجوهر فى طبيعته الباطنة ، أما الحتمية عند الماديين فهى تأتى من علل خارجية مادية أخرى .

ومن هذا المنطلق نجد أن شعور الانسان بحريته الكاملة ، انما هو فى واقع الأمر يعبر عن حزية ناقصة ، لأنها مستمدة من حرية الله الكاملة أو إرادته المطلقة ، التى هى الغاية فى نهاية المطاف .

كأن القدر أو الجزء المشتق من حرية الله ، تلك الحرية التى ينسبها اسبينوزا للانسان ، يجب أن تفضى الى سمات مماثلة ، أعنى يجب أن تصدر أفعال الانسان الحرة عن طبيعته ، مثلما تصدر أفعال الله عن الطبيعة الالهية .

فالانسان الحر — كما ينبغى القول — هو الانسان الذى يستطيع أن يسيطر على شخصيته الفردية التى تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا ، بحيث تصبح هذه الفردية هى التى تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا ، بحيث تصبح هذه الفردية هى

المتحركة والمسيطر على نشاطه ورغباته وما يدخل بينها من ارتباط .

ب — محاولة الخروج من أزمة الحرية :

يتضح لنا من تحليلنا لفكرة الإرادة الحرة عند اسبينوزا ، انها خاصة بالله فقط ، أما الانسان في نظر اسبينوزا ، فانه يتعبّر مستعبدا للنظام العام سواء في نطاق الطبيعة أم في علاقته بالجواهر الالهية . فكيف يمكن اذن — مع هذا — أن نبرر الفعل الحر ، الذي بمقتضاه يستطيع الانسان أن يمارس سائر انشطته الخاصة والعامة على السواء وأهمها — ما عني به اسبينوزا بصفة خاصة — ممارسته للنشاط السياسي في المجتمع في مواجهة الحاكم والسلطة المستبدة ، سواء كانت سياسية بحتة أو خاضعة لسلطة الكنيسة .

وهنا نجد اسبينوزا يجهد للخروج من هذا بطريقة قد لا تنسجم مع موقفه العام من الحتمية العامة في الجواهر الالهية بمكوناته . ونحن نجد بالفعل نصوصا لدى اسبينوزا تمهد للتدليل على حرية الانسان . حيث يقول في فقرة من مؤلفاته : « ان الانسان الحر ، هو الانسان الذي يتصرف وفق ما يمليه عقله دون سواه ، ومن ثم فهو لا يتأثر في تصرفاته بخافة الموت . وهذا يعني أن نظرية اسبينوزا تستهدف تحرير الانسان من استبداد الخوف ، « فالانسان الحر لا يفكر كثيرا في الموت أو فيما هو قريب منه ، وتقوم حكيمته على التأمل في الحياة وليس في الموت » . بحيث يمكننا القول بأن رغبات الخير عند الانسان — كالرغبة في الحياة ، والعمل ، والحفاظ على وجوده الانساني ، انما تهدف في نهاية الأمر لتحقيق منفعته .

ومن ناحية أخرى يحاول اسبينوزا أن يضع تمييزا بين الحق والباطل ، وبين الأفكار الملائمة والأفكار غير الملائمة ، وكذلك التمييز بين الحرية والعبودية . ويرى أن العامل الوحيد الذي يمكن أن تؤسس عليه حرية الانسان هو وضوح التفكير وتمييزه ، اذ كلما كانت أفكار الانسان واضحة جلية كان ذلك تأكيدا

لحرية . أى أن حرية انما تقوم على فضله بين دواعى العقل ودواعى العاطفة ، واحترازه من أن تطغى العاطفة على العقل فتوجهه وجهات شتى لا حدود لها

ولما كانت الإرادة عند الانسان هى مصدر حرية ، لهذا فاننا نجد لدى اسبينوزا تطابقا بين العقل والارادة ، فالارادة التى لا تلتزم بأحكام العقل وتخضع للشهوات ، فانها تكون ارادة مستعبدة وغير حرة ، ويتم تحريرها عن طريق التزامها بأوامر العقل ونواهي .

ولما كان مستوى الحكم الأخلاقى عند اسبينوزا هو العقل ، وكان العقل هو الذى يميز بين الحق والباطل ؟ أى أنه أساس الحكم المعرفى ومعيار صوابه أو خطئه ، لهذا فان الحكم الأخلاقى هنا سيتطابق فى مستواه مع أحكام الصواب والخطأ .

ومن ثم فانه فى نظر اسبينوزا يعتبر الخير والشر أو الفضيلة والرذيلة كمستويات أخلاقية ، تعتبر فى نفس الوقت على قدم المساواة مع مستويات أحكام المعرفة فى الصواب والخطأ ، لأنها انما تخضع جميعا لاستدلالات عقلية قائمة أصلا على حدوس تؤسس الاستنباطات التى تستند فى شكلها الى النسق الرياضى .

ولا يمكن القول بأن أى نسق من هذه الأنساق التى تلتزم بحكم العقل ، أن أى منها يرتبط بشروط أو بعلىة خارجية ، اذ أنها بحكم مذهب اسبينوزا فى وحدة الوجود ، تلتزم جميعا بعلىة حالة أى باطنة ترسم فى داخل الجوهر الالهى ككل بصفته معادلا للوجود بأكمله أى بالله كجوهر وحيد .

ولا تعنى الحرية الانسانية اذن سوى قبولنا لنظام الوجود أو الكون على ما هو عليه ، التزاما بضرورة رياضية فحسب ، كما سبق أن وضعنا فى كلامنا عن وحدة الوجود عند اسبينوزا .

ونخلص من هذا العرض السريع لآراء اسبينوزا في الحرية الانسانية الى أن الله هو وحده الموجود الذى يتمتع بالحرية المطلقة ، وان حرته تصدر عن ماهيته ، أما عن سائر الموجودات ومن بينها الانسان ، فهي ترزح تحت وطأة الجبرية الصارمة المتمثلة في قوانين الطبيعة الآلية ، التى ترتد في جوهرها الى الطبيعة الالهية .

إن الله يتصرف في العالم كيفما شاء وفق طبيعة عقله ، وان تصرفه وأفعاله تحتوى الكون بأسره ، ولا يشذ السلوك الانسانى عن هذه الضرورة الالهية ، وان ما يبدو من حرية تنسب في ظاهرها للانسان هى نوع من الوهم الذى تتراءى صحته الظاهرية لو تناولنا الفعل الانسانى في انفصال عن الجوهر الالهى ، اما اذا نظرنا الى الانسان باعتباره ظاهرة ترجع الى المكونات الداخلية في الجوهر الالهى ولا سيما صفتى الفكر والامتداد ، فأننا نرى وجها آخر لهذه الحرية ، من حيث ان هذا الارتباط بباطن الجوهر الالهى انما ينسخ حرية الانسان ويبطلها ، لأن الله قد خلق-البشر وحدد لهم تصرفاتهم وأفعالهم ، على النحو الذى ارتضته مشيئته ، فليست للانسان أى حرية ، بل كل الحرية لله وحده .

واسبينوزا في محاولته لتبهر الحرية الانسانية المنسوخة ، يحاول جاهدا ربطها بالعقل ، اذ أن الحرية الحققة — من وجهة نظره — تكمن في سيطرة العقل على السلوك الانسانى ، والتخلص من اغلال العواطف والانفعالات العمياء التى لا تستنير بهدى العقل ، بحيث يمكننا القول بأنه في نظر اسبينوزا لا يتصف الانسان بالحرية ، الا بقدر ما هو عالم عاقل . وكأنه يطالبنا بضرورة مضى الانسان في سلوكه وفق ما يقتديه عقله ، فينأى عن الشهوات والأهواء والرغبات ، وبالجملة فانه انما يعلى من قدر الانسان العاقل المنزه عن الانفعالات ، هو التحرر من فردية الغرائز ، أى أن يقف الانسان في مواجهة شهواته وان يحكم نفسه بنفسه .

وهنا نلمح اتفاقا بين مضمون الحرية عند اسبينوزا ، وبين معنى الحرية عند ليننتز الذى يرى « ان الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معانى الحرية ، وأما

المخلوقات العاقلة ، فهي ليست حرة الا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الاهواء .

وخلاصة القول : فقد رفض اسبينوزا الحرية الانسانية بالمعنى الميتافيزيقى ،
ومهما حاول أن يبرر نوعا من الحرية الأخلاقية التي تستند الى العقل وتبتعد عن
العواطف والشهوات ، فان هذه الحرية — فى نظرنا — ليست الا صورة من صور
الجبرية التي صبغت فلسفة اسبينوزا برمتها .

٣ - فلسفة السياسة عند اسبينوزا

تأثر اسبينوزا* إوهو في سياق عرضه لنظريته السياسية بفكرة العقد الاجتماعي Social contract التي نادى به معاصره هوبز والتي ظهرت بعد ذلك في الفلسفات السياسية لدى لوك وروسو ، وينتهي أن فكرة العقد الاجتماعي تستتبع التفكير في تصورات أخرى متصلة بها مثل فكرة الحقوق الطبيعية natural Rights وفكرة القانون الطبيعي natural law وفكرة القوة الطبيعية natural/power كما تستتبع العودة الى دراسة حالة الطبيعة الأولى The state of nature وما ينتج عنها عن طريق التعاقد من إقامة الدولة .

* باروخ بنديكت دى سبينوزا Baruch Benedict de spinoza ولد في أمستردام عام ١٦٣٢ من أسرة يهودية أسبانية الأصل هربت إلى البرتغال ثم إلى هولندا ، وفي مرحلة تالية من حياته تخلى عن اليهودية وأبعد عنها ، وتوفي عام ١٦٧٧ بمدينة لاهاال . أهم مؤلفاته الرسالة اللاهوتية السياسية Tractus Theologico - potitiens وضعها عام ١٦٧٠ ، ومقال في السياسة Tarcus politiens وهو كتاب لم يتم اسبينوزا إلا جزءا Ethical ordine geometrico demonstrata التي يتكون من خمسة أجزاء رئيسية مصاغة على هيئة النسق الاستنباطي Deductive system .

عرّف اسبينوزا فكرة الحق الطبيعي بقوله «أعنى بالحق الطبيعي نفس قوانين الطبيعة أو قواعدها التي تحدث الأشياء وفقا لها ، أى بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها وعلى ذلك فكل ما يفعله الانسان وفقا لقوانين الطبيعة يفعله بحق طبيعي كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ماله من القوة ... » . ومعنى هذا أن اسبينوزا يربط بين فكرة الحق الطبيعي وفكرة القوة الطبيعية ، فالانسان مثله مثل أى موجود آخر لا يملك سوى قدرته الطبيعية التي تمنحه إياها الطبيعة وهو يستخدم قوته تلك في الاحتفاظ ببقائه ، والحفاظة على ذاته ، وله الحق في ذلك إذ الطبيعة تمنحه ذلك الحق أيضا ، إلا أن الانسان يتمتع خلافا لأى موجود آخر بالقدرة على التعقل ، وهو من ثم يستخدم عقله في حفظ بقاء ذاته⁽¹⁾ .

الحق الطبيعي لا بد أن يكون من ثم واحدا عند جميع الأفراد لأنه من نتائج الطبيعة ذاتها ، فمن حق الجميع أن يحيا ويستمروا في الحياة والبقاء ، ومن حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم تجاه كل ما يهدد حياتهم بالخطر والدمار ، ولكن اسبينوزا يلاحظ أن الرغبة والقوة تتحكمان في الحق الطبيعي ، وأن العقل يبدأ دوره حين ينتقل الانسان من دائرة الحالة الطبيعية الأولى إلى الحالة المتمدينة حيث ينتقل الحق الطبيعي حينئذ الى حق مدنى .

والقانون الطبيعي عند اسبينوزا هو ما تفرضه الطبيعة سواء أكان متوافقا مع القانون الالهى أو مع القانون الوضعى . والقانون الالهى Divine Law يتمثل عند اسبينوزا في شريعة القلب التي تنزع إلى العدل والاحسان ويمكن إدراكها بالنور الفطرى المباشر . هذا من جهة ومن جهة أخرى قد يتمثل هذا القانون في شريعة الناموس الفطرى حيث يشير حينئذ إلى الشرائع المذكورة في التوراة ، أما القانون الوضعى Positive Law فهو شريعة دنيوية قد تتفق أو تختلف مع الشريعة الالهية . إلا أن اسبينوزا يرى بعد تمييزه بين القوانين على هذا النحو أن القانون

(1) Dunning : A history of political theories, vol II p. 311.

الالهى والقانون الطبيعى natural law هما شىء واحد ، وأن هذا القانون الطبيعى ، ذلك النور الفطرى كان لازما بالنسبة الى حياة الانسان فى الطبيعة الأولى . يقول Maxey « إن الحقيقة الرئيسية هى أن الانسان لا يستطيع أن يحيا بدون القانون ، وأن هذا ينتج من طبيعة الانسان ذاتها ، ومن طبيعة البيئة والحالة التى يعيش فيها⁽¹⁾ .

تميزت الحالة الطبيعية الأولى للانسان باتجاهه نحو اطلاق غرائزه وأهوائه ورغباته فى أى اتجاه دون ما أدنى اعتبار للآخرين ، فاستخدم حقه الطبيعى فى حفظ بقاء ذاته والقضاء على كل ما يهددها ويتنمر لها . نعم لقد تميز الانسان الأول بتمتعه بالحرية ، ولكن حريته تلك كانت حرية أنانية تدور حول ذاته وتنطلق من صميم ميوله ورغباته ، ولم تكن حرية عاقلة بأى معنى من معالى التعقل .

جاهد كل إنسان فى سبيل بقاء ذاته ، وتعددت الطرق والوسائل فى تحقيق هذه الغاية طبقا للاختلافات البدنية بين الناس ، وكان نضاله فى سبيل المحافظة على الذات وتحقيق الرغبات ينتج عنه خوف دائم من الخطر المجهول ، ومنافسة مستمرة بين الانسان والآخرين بغية تحقيق الرغبات وتنفيذ الشهوات والنزوات .

تمتع الانسان الأول إذن بحق السيادة ، وهو حق تمتع به هو كما تمتع به سائر الأفراد ، لم تكن ثمة سيادة عامة يخضع لها ، أو حكومة تجمع بين يديها كل القوى فى شكل سيادة كلية يطيعها الجميع ، فسادت الفوضى ويات كل فرد لا يأمن صباحه وأمسه ، وأضحى الشعور بالتوتر هو سمة الانسان فى حالة الخوف هذه . وأصبح الناس عبيد دوافعهم وميولهم ونزواتهم ، وظهرت فى الأفق أول بادرة للتخلص من هذا النمط الخفيف من الحياة الى نمط يحقق للانسان الطمأنينة والأمن والسلام ، وبذلك حينما أدرك الانسان أنه لابد أن يتفق ويتحد مع الآخرين حتى « لاتكون حياته متوقفة على قوة ورغبة الافراد بقدر ما تتوقف على قوة

(1) Maxey : political philosophies . p. 28

ولادة المجتمع كله «^(١)

حينئذ انجبه الانسان الى ما يشبع دوافعه ويقوده في نفس الوقت الى كمال يقربه من الخير ، وسعى الى الوصول الى شعور يحقق له سعادة عقلية لا سعادة بهيمية ، فتحول الانسان من كائن يعيش وفق الطبيعة الى موجود يعيش وفق العقل ، « وتغير لكي يكون عقلانيا فاضلا يحيا في مجتمع مدنى منتظم يتساوى فيه مع الآخرين في الحقوق والواجبات ويتحرك بواسطة عقل كلى أسمى ، وصار لا يرغب شيئا لذاته الا اذا رغبه بنفس القوة إلى الآخرين »^(٢).

وباضطرار الانسان الى الاتحاد مع غيره تقوم الحياة الاجتماعية المنظمة على هيئة دولة مدنية ، ويتم ذلك عن طريق الاتفاق أو التعاقد ، وغاية التعاقد إقامة الدولة التى يكسب فيها الجميع أكثر مما يخسرون ، ومعنى هذا أن فقدان الانسان لحقوقه الطبيعية فى حالة الطبيعة الأولى ، وخضوعه لعنصر السيادة فى الدولة وقبوله للتعاقد الاجتماعى يكون أقل ضررا وأقل خسارة مما لو ظل يحيا فى دائر حياته الأولى^(٣) أن اختيار الانسان للتعاقد هو من ثم أهون الشرين^(٤).

وغرض الدولة ليس هو الحكم والاكراه بالخوف والاجبار والقسر على الطاعة ، ولكن عكس ذلك هو الصحيح ، ذلك أن غرض الدولة الأسمى إنما يتمثل فى تحرير كل فرد من الخوف ، وتحقيق أمنه وطمأنينته ، وتأكيد حقه الطبيعى فى الوجود والعمل بما لا يضره ولا يضر الآخرين^(٥).

وتتجسد سيادة الدولة فى تلك القوة العظمى التى تكفى لتحقيق السيطرة على الأفراد سواء بالأمل أو الرهبة حتى يطيع هؤلاء وأمرها . ومثل تلك القوة العظمى لا يمكن أن توجد إلا من خلال اتحاد قوى الافراد ، ونستنتج من هذا

(1) Elwes : works of spinoza . Vol i p. 9 .

(2) Wright : A history of modern philosophy . pp. 110 - 111.

(3) Maxey : political philosophies . p. 283 .

(4) Ibid : p. 284 .

(5) Elwes : Works of spinoza vol i p. 200 .

أن سيادة الدولة لا تكون عظمى إلا من خلال تدعيمها بالقوى الموجودة و الأفراد الذين يكونون المجتمع^(١).

ويرى اسبينوزا أن أى مواطن يجب أن يعتمد بفضل التعاقد الاجتماعى على الدولة وليس على نفسه ، وعليه أن ينفذ أوامرها ، وليس له الحق فى أن يقرر ما هو ملائم أو غير ملائم . وما هو عادل وما هو غير عادل ، بل على العكس من ذلك باعتباره عضوا فى جسد (الدولة) أن يقبل توجيه عقل وإرادة الدولة له ، ولا يعنى هذا أنه ليس حرا ، إذ أن عقل وإرادة الدولة ما هما إلا عقل وإرادة الجميع ، وما تقرره الدولة من عدل وخير يجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى كل فرد فيها^(٢).

تمكن الانسان بواسطة العقل من أن يقيم الدولة ، وذلك العقل الكلى العام ، وتمكن بواسطة تخيله عن ارادته الفردة الأنانية من أن يقيم الارادة الكلية العامة ولكن لنا أن نسأل ألا توجد دولة تتعارض مع العقل بالمعنى السياسى ؟ يجب اسبينوزا بالنفى ويرى أن الدولة عقل أعظم ، وكما أن العقل يحجر الانسان فإن عقل الدولة يحجر المجتمع ، وبالمثل فكما أن اتباع الانسان لعقله وعدم معارضته له يحقق له الأمن والطمأنينة والحرية ، فكذلك يكون اتباع الأفراد للعقل الكلى للدولة ، فالدولة العاقلة تحقق للجميع الأمن والطمأنينة والحرية^(٣).

لا يمكن أن نخطئ الدولة إلا إذا اجتمعت عن العقل إن الدولة لا توجد إلا حينما يوجد العقل . وعقلها يتمثل فى إبعاد الخوف وتحقيق الحرية والحياة السعيدة لمواطنيها ، وحينما تعتمد الدولة عن العقل فإنها تتوقف عن كونها دولة^(٤).

(1) Dunning : A history of political theories vol ii p. 312.

(2) Elwes : works of spinoza . vol i pp. 302 - 303 .

(3) Maxey : Political philosophies . p. 288

(4) Ibid :

ويرى اسبينوزا أن علاج خطأ الدولة التي ابتعدت عن العقل إنما يتم بواسطة الثورة ، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تطيح بالحكومة التي تفشل في إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم .^(١)

عالج اسبينوزا أشكال الحكومات ومميزاتها ومساوئها في كتابه مقال في السياسة political treatise وذهب في هذا الصدد إلى رفض الشكل الموناركي رفضاً قاطعاً لأنه من المستحيل في نظره أن يمتلك إنسان واحد كل القوى ويكون في نفس الوقت القادر الوحيد على ممارستها^(٢) . ولقد اعتقد أن الشكل الديمقراطي هو أكثر الأشكال اقتراباً من الطبيعة وأكثرها توافقاً مع الحرية الفردية ، ورأى أن من يطبع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حراً لأنه يعيش في ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع^(٣) .

وبوجه عام فإن اسبينوزا يرى أن هناك حكومات صالحة وحكومات طالحة ولكن لا توجد حكومات مثالية حتى من بين الصالح منها ، والحكومة تكون صالحة عنده بقدر ما تحقق لمواطنيها أعظم قدر من حفظ البقاء .^(٤)

آمن اسبينوزا بالحرية ، وقرر أن هذه الحرية كانت موجودة في الحالة الطبيعية للإنسان في شكل تلقائي أناي يدور حول الذات المفردة لكل إنسان ، وهي أيضاً موجودة في حالة المجتمع المدني الذي نشأ عن طريق التعاقد ، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق وإنما تتخذ طابعاً عقلياً وفكرياً بل إن من سمات الدولة الرئيسية تحقيق حرية الفكر والقول يقول إلويس « ان حرية الفكر والقول أى الحرية العقلية والتعبير عنها ونقله إلى الآخرين لا تتحقق إلا في ثنايا الدولة » وأن الانجيل يترك للعقل مطلق الحرية ، لأن الدين مخالف للتأمل والفلسفة بل إنهما يقفان في

(1) Ibid : p, 289

(2) Dunning : A history of political theories . vol ii . p, 316 .

(3) Wright : A history of modern philosophy p. 111 .

(4) Maxey : political philosophies p. 289 .

المتباينين»^(١) . ويقول رايت نحن لا نبليج مرتبة الحرية فى ثنائيا الدولة المدنية الا من خلال العقل ، « وأنا لانستطيع أن نحرر أنفسنا إلا بالتفكير الواضح المتميز ، فالحرية صنو التفكير والتعقل »^(٢) .

ويرى اسبينوزا أن من حق كل فرد أن يفكر وأن يتأمل كما يشاء ، وأن يعبر عن تفكيره وينقل أفكاره الى الآخرين بالطريقة التى يريد ويجب أن نلاحظ هنا أن ما يقصده اسبينوزا بالحرية لا ينطبق على الدائرة الدينية فقط بل يمتد الى الدائرة الدينية أيضا . كما يرى أن اتباع الحرية يمثل أهون الشرين أى أن الحرية رغم ما يظهر عنها من أضرار أهون شرا من الطغيان^(٣) وهكذا يؤكد اسبينوزا اعتقاده الراسخ فى أن حرية التأمل والنشر يجب أن تكون مكفولة للجميع ، وهو يذهب الى أن هذه الحرية ضرورية مطلقة للتقدم العلمى والفنى وبهذا يسبق اسبينوزا كلا من لوك وجون استوارت مل فى هذه الفكرة^(٤) .

وهكذا ارتكزت فلسفة الحرية عند اسبينوزا على العقل ، فالعقل الفردى يححر الانسان كما أن عقل الدولة يححر المجتمع ، وكأن اسبينوزا يدعونا الى ضرورة أن يتبع الانسان عقله وينأى عن الانفعالات والشهوات والرغبات ، فسياسة اسبينوزا إذا تنزع منزعا أخلاقيا .

ولكن لنا أن نسأل ألا تختلف أفكار بعض الأفراد عن أفكار الدولة ومن ثم يكون نقلهم ونشرهم لأفكارهم هادما لسلطة الدولة وسيادتها العليا ؟ . يجيب اسبينوزا بأن غاية الحكومة إنما تتمثل فى تحقيق الحرية ، وقد يخالف الفرد الحاكم فى

(1) Elwes : Works of spinoza . p. 9

(2) Wright : Ahistory of modern philosophy . p. 107

(3) Dunning : Ahistory of poitical therories . vol ii p. 314

Ibid : p. 316 .

(4) Wright : Ahistory of modern philosophy . p. 112 .

تفكيره ، بل ومن واجبه أن يخالف كما يشاء ولكن ليس من حقه أن يفعل م من شأنه أن يعكر صفو الأمن العام أو إشاعة الفوضى ، فسيادة الحرية إذن يجب ألا تتعارض مع القانون ، أو هى محدودة بالقانون . ومن ثم فإن الدولة تتيح للجميع ممارسة الحرية بكل صنوفها على أن تكون مقيدة بقيد واحد هو القانون العام والا لا نقبل الأمر الى نوع من الفوضى الشاملة كتلك التى كانت سائدة فى الحالة الطبيعية الأولى .

وكأن اسبينوزا هنا يدعونا الى عدم قبول فكرة كبت الحرية الفكرية ، ويقرر أن هذا الكبت لن يؤدى الا الى النفاق والرياء ، ومن هذه القاعدة يستهجن اسبينوزا فكرة قيام الحاكم بكبت الحريات عن طريق إيداع الأحرار فى السجون ويقرر أن أعظم نكبة وأكبر شر يحل بالدولة إنما يتمثل فى نفى وسجن واضطهاد الأحرار لأنهم يؤمنون بآراء مخالفة لا يستطيعون إنكارها .

ولا يجب على الحاكم فى نظر اسبينوزا أن يمنح قطاعا من قطاعات المجتمع حرية أكبر من أحد القطاعات الأخرى فلكى يظهر التفوق الحقيقى يجب أن تبسط الحريات على الجميع بمقدار متساو تتيح ظهور القيمة الحقيقية لكل إنسان .

ويمكن تلخيص أفكار اسبينوزا عن الحرية فى أن حرية التفكير والقول يستحيل سلبها من الناس ، وأن الحرية الفردية لا تؤثر على هيئة الحكومة أو حقها طالما أن الحرية الفردية ملتزمة بالقانون ، كما أن هذه الحرية لا تمثل خطرا على الأديان فميدان الفلسفة مختلف عن ميدان الدين .

ناقش اسبينوزا مسألة العلاقة بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية ، تلك المسألة العويصة التى خاضت فيها فلسفات العصور الوسطى وفلسفات عصور النهضة ، فدرس تفصيلا نشأة الدولة العبرانية وكيفية قيامها على حكم ثيوقراطى كما درس أهم وظائفها ، وأسباب انهيارها وسقوطها التى من أهمها إعدام رضاء الملوك عن إزدياد سلطة الأحرار وقيام الصراع والتناحر بينهما كل يحاول الاستئثار بالسلطة

والقضاء على سلطة الآخر . ثم ذهب الى أن الحكم الثيوقراطي الالهي لا يصلح تطبيقه على شعب آخر غير الشعب العبراني ، بل أنه قاد الدولة العبرانية ذاتها نحو التدهور والاضمحلال ، والسبب في ذلك — يرى اسبينوزا — إنما يرجع الى أن مثل هذا النظام الثيوقراطي يخلط بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية .

ولكن ما هو الحل ؟ يرى اسبينوزا أنه من الضروري أن تفصل فصلا حاسما بين السلطتين ، وألا نعطي لرجال الدين أى قسط من أمور السياسة . إلا أنه يعود فيؤكد على ضرورة خضوع رجال الدين للسلطة الدنيوية فهو يرى مثلا أن الدين لا يمكن أن تكون له قوة القانون الا اذا ارتأى الحاكم ذلك ، كما ذهب إلى أن الله نفسه لا يحكم حكما مستقلا منفصلا عن رجال الحكم المدنيين ، وأن الشعائر الدينية ذاتها يجب أن تكون متوافقة ومتفقة مع أمن وسلامة الدولة .

ومن ثم ذهب اسبينوزا الى أن « الحكام الدينيين يجب أن يتمتعوا بالسلطة العظمى في كل الأمور وفقا للقانون ، وأن رجال الدين وعلى رأسهم البابا والأساقفة والقساوسة يجب أن يطيعوا ويخضعوا للسلطة الدنيوية »⁽¹⁾ .

تحدث اسبينوزا عن الحالة الطبيعية الأولى التي تتمتع فيها الانسان الأول بحقوق طبيعية يمنحها إياه قانون طبيعي وما ينجم عن ذلك من حرية تلقائية أنانية يعيش الانسان فيها وفقا للطبيعة محققا رغباته وميوله ونزواته بقدر ما تتيحه له قوته الطبيعية ، وذهب الى أن تلك الحالة كانت مستحيلة الاستمرار فخرج بفكرة التعاقد الاجتماعي ، وقيام الدولة ، وانتقال القانون من قانون طبيعي الى قانون مدنى . وتحول الحرية الانانية الى حرية عاقلة ، وصيرورة العيش وفقا للطبيعة الى العيش وفقا للعقل . وتوقف عند الدولة فدرس كيفية قيامها وأشكالها مركزا على الشكل الديمقراطي الذى يحقق الحرية : حرية الفكر وحرية القول . ثم تطرق إلى

(1) Wright : A history of modern philosophy p 111 .

تصور السيادة ، وغاية الدولة ، وحق المواطنين في الثورة على الحكومات التي تقاعست عن القيام بتحقيق الأهداف المنوطة بها ، وتغليبه للسلطة الدنيوية على السلطة الدينية فأعطانا بهذا « فلسفة اجتماعية وسياسية أكثر نسقية وأعظم تناسقا وترابطا من تلك التي قدمها هوبز ، كما اعطانا نظرة أعمق وأشمل من نظرة الفيلسوف التجريبي المادى توماس هوبز »^(١) والحق أن سياسة اسبينوزا بأكملها هي سياسة العقل المتساوى مع الحرية أو سياسة الحرية المنبثقة عن العقل سواء كان هذا العقل عقل إنسان مفرد أو عقل الدولة* .

(١) Ibid p. 198 .

* ألفت الكثير من الدراسات والأبحاث المزيد من الضوء على فكر اسبينوزا الفلسفي والسياسي ومن أهم الدراسات دراسة Daff , R.A. عن Spinoza's political and Ethical philosophy (Glosgow 1903) ودراسة Balz, A. G. A. عن Spinoza : Writings on political philosophy (New york 1937) ودراسة Elwes عن Works of spinoza (2 vols) ودراسة Pollock , F عن Spinoza : His life and philosophy (London 1887) ودراسة Roth, L. عن Spinoza ودراسة Welfson عن Spinoza ودراسته عن The philosophy of spinoza والدراسة التي تحمل نفس العنوان السابق والتي قام بها Mckeen ودراسة Martinean عن A study of Spinoza

الفصل الخامس

ليتز

أولا

عصره - - وحياته - - ومؤلفاته

عصره — وحياته — ومؤلفاته

١ - عصره :

كان العصر الذى عاش فيه ليشتر يمثل ثورة عارمة ، جابت كل الآفاق : إن فلسفة وإن علما وإن ديناً . وتغلغلت في سائر جنبات الفكر وتطبيقاته إن طبيعة وإن فنا وإن أخلاقاً . وكان من نتيجة هذه الثورة أن ظهرت صولات وجولات تحاول جاهدة هدم صرح القديم ، وإقامة الجديد المبتكر ، مستلهمة من ينابيع التغير ، والتحرر ، ومحاولة السيطرة على الطبيعة أصولها وأسسها .

ومع أن ديكارت قد ثار ثورته الكبرى على كل قديم منحدر إلينا من اليونان ومن فيلسوفها العظيم أرسطو إلا أن ثورته هذه عاشت واستمرت فترات طويلة تتجاذبها عوامل التأيد والاعتراض ، فتارة يعاد الأمل القديم ، وتارة يسيطر الجديد .

ونتيجة لذلك فلقد سادت هذا العصر ، اتجاهات جد متعارضة ، وترعرعت في كنفه صراعات جد متباينة ، ففى الفلسفة هاجم الكثيرون الميتافيزيقا الأرسطية ، وهاجموا المنطق الأرسطى واتهموه بالعقم والجذب ، كما هاجموا سائر الفلسفات اليونانية ذات النظرة الكلية المطلقة، واتهموا هذه الفلسفات بالنظر في صيغ جوفاء فارغة لا طائل من ورائها ، ولا نفع لها فيما يتعلق بمحاولة سيطرة الانسان على الطبيعة ، وتقدمه وإرتقائه في هذه الحياة ، ولذلك فلقد طالب هؤلاء بأن تقتصر مهمة الفلسفة على مجرد توضيح المعانى ، وأن تكون موجهة في

خدمة البحث العلمى ، والمنهج العلمى فظهرت فلسفات كثيرة تقابل الفلسفات الأرسطية والمدرسية ، وظهر اسحق نيوتن ^(١) وجاليليو ^(٢) وكبلر ^(٣) وبيكون ^(٤) وغيرهم من الفلاسفة الذين ابتعدوا بأبحاثهم ابتعادا كاملا عن الفلسفة المدرسية التى اساد الشعور بعقمها وعدم جدواها فى تلك الآونة . ومع ذلك — وفى إطار الفلسفة — ظهر اتجاه آخر يعود بالفلسفة الى القديم ، ويحاول إثراء الفكر الفلسفى بالنظرات الشاملة والكلية ، والعودة الى المنطق الأرسطى بعد نزويده برموز الرياضاة وتطويره فيما يسمى بالمنطق الرمزى .

ومن هنا فلقد عاش أرسطو مرة ثانية فى ثياب جديدة وفى اطار حديث ، فى خضم هذا العصر الرهيب ، يتجاذبه الناس حيناً ويلفظونه أحيانا ، ومع ذلك فلقد ظل هو الأساس ، والمحور الذى تدور حوله الأفكار ، وتلبف من ورائه الفلسفات .

وفى العلم بدأت صراعات من نوع جديد ، تستهدف إغلاق الأبواب أمام أى بحث نظرى ، وفتحها على مصراعها أمام الاختراعات والاكتشافات التى تساعد الانسان وتشد أزره فى محاولة السيطرة على الطبيعة ، فبدأت العلوم تستقل عن الفلسفة تباعا ، متخذة لنفسها من المناهج والطرق والأساليب ما يختلف إن قليلا أو كثيرا — مع مناهج وطرق وأساليب الفلسفة . ومن هنا فلقد بدأت تظهر فى الأفق المناهج التجريبية المعتمدة على الاستقراء ، والاتجاهات العلمية القائمة على التجربة والاختراع . وبدأت الفلسفة على هذا النحو متعالية على

(١) اسحق نيوتن : عالم انجليزى شهير عاش ما بين عامى ١٦٤٢ — ١٧٢٧ . اكتشف مبدأ الحاديه . وكانت له الكثير من البحوث الطبية والرياضية .

(٢) جاليليو : فلكى ورياضى وطبيعى عاش فى ايطاليا ما بين عامى ١٥٦٦ — ١٥٤٣

(٣) كبلر : فلكى ورياضى عاش ما بين عامى ١٥٧١ — ١٦٣٠

(٤) فرنسيس بيكون : فيلسوف انجليزى عاش ما بين عامى ١٥٦١ — ١٦٢٦ فقد الفلسفة المدرسية والمنطق الأرسطى ورأى عقمهما . ونادى بضرورة الاعتماد على المنهج الاستقرائى .

الواقع ، متسامية على التجربة ، مغلفة على ذاتها فى إطار فكرى عميق .

ومع ذلك فلقد أعطت الفلسفة للعلم — وما زالت تعطى — من روحها ، ومن صميمها ، الشيء الكثير . فالعلم أيا ما كان من تجربته لا غنى له عن الفلسفة ، إن فى المنهج ، وإن فى طريقة العرض ، وإن فى المنطق . ولذلك فلقد طورت الفلسفة ذاتها ، وأنتجت فروعاً جديدة تستهدف ابتلاع هذه الحركات العلمية فى باطنها فظهرت فلسفة العلوم ، وفلسفة المناهج ، وتخصصت فلسفة العلوم لكى تصبح فلسفة للرياضة أو للطبيعة أو للتاريخ أو للجمال أو للسياسة أو للأخلاق الخ .

إن محاولة العلم القضاء على الفلسفة ، أو على الأقل التقليل من شأنها فى إطار محاولة السيطرة على الطبيعة هو أمر محتوم بالفشل ، والدليل على ذلك أن ميتافيزيقيات كاملة ذات نسق فلسفى متكامل قد قامت حتى فى عصر الثورة العلمية ، فظهرت ميتافيزيقا ديكارت واسبينوزا وليبنز ولا زالت تظهر وسوف تظهر دائماً تلك الأنساق الميتافيزيقية ما دامت الحياة وما دام الفكر . والنتيجة هى أن الفلسفة بقيت فى هذا العصر الى جانب العلم وسوف تظل كذلك إلى أبد الأبد .

ولقد انتشرت الموجة الاحادية انتشاراً هائلاً فى القرن السابع عشر ، وكان الاتجاه هو الى العالم الطبيعى واتباع المنهج العلمى ، وتفسير كل شئ تفسيراً آلياً ميكانيكياً لا يحتاج إلى تصورات دينية أو حتى الى وجود الله ذاته . وقد قبل الكثيرون تلك الموجة الاحادية ، فسادت بينهم الدعوة الى التحرر الفكرى ، والسير وراء الأهواء والميل دون ما اهتمام بثواب أو عقاب ، وساد الشعور باحتقار الأفكار المجردة وأن كل شئ يجب أن ينتهى الى ضرورة مادية آلية .

وفى مقابل ذلك التيار الملحد ، ظهر تيار مؤمن يحارب الأول . ويحاول أن يثبت أن وجود الله أمر ضرورى ، وأن التفسير الآلى وحده عاجز ناقص لا بد أن

يتم ويكمل بالتفسير الغائى الذى تغشى الروحية أوصاله . ولقد كان ليبنز من بين أولئك الذين حاربوا الاتجاه الالحادى ، فقد رأى كما رأى كثيرون غيره « أن تحليل الجسم لا يعطينا العلة الكافية له أو للشكل أو للحركة ، وإذن فيجب أن نبحث عن العلة خارج العالم المادى أى فى الله ... فنحن هنا اذا تعمقنا فى الاتجاه الآلى لتوصلنا إلى إدراك عدم كفايته وإلى ضرورة الالتجاء الى مبدأ آخر هو الله »^(١) كما يقول ليبنز فى المونادولوجيا « وما هو حقيقى أيضا أن الله ليس منبع الوجود فقط ، وإنما منبع الماهيات أيضا بقدر ما هى حقيقية ، انه منبع ما هو حقيقى فى الممكنات، ولذلك كان فهمنا لله هو فى مجال الحقائق الأبدية أو فى مجال الأفكار التى تعتمد على تلك الحقائق . وبدون الله لا يوجد شيء حقيقى فى الأشياء الممكنة . ولن يكون هناك وجود ، كما أنه لن يكون هناك ما هو ممكن »^(٢) . ويقول فى فقرة أخرى من المونادولوجيا « الله إذن وحده هو الوحدة الأولية ، أو هو جوهر بسيط أصلى ومنه تنتج وتولد كل المونادات المخلوقة أو المشتقة »^(٣) .

ومن ثم فلقد امتاز القرن السابع عشر بوجود تيارين متعارضين ، ومع ذلك فقد سارا جنباً الى جنب : الأول اتجاه مادى يعتبر العالم الحقيقى الذى يعيش فيه الانسان عالماً مكوناً من مادة وحسب . والثانى ، اتجاه عقلى روحى تزعمه ديكارت واسبينوزا وليبنز ، يرى أن العالم مخلوق وأن الله هو الذى خلق عالم الطبيعة من ناحية كما أنه خلق العقل الانسانى والعقول الأخرى من ناحية ثانية .

ومع هذين التيارين المتعارضين ظهرت تيارات متعارضة أخرى « فلقد ابتدأت الامبراطورية الرومانية مع بداية القرن الثالث عشر فى الاضمحلال ، بينما أخذت القوى الأوروبية فى النهوض والازدهار ، ولقد ظهر مفهومان أو تصوران متعارضان

(1) Iwanicki : J. Leibnitz et les demonstration mathematique de l'existence de dieu pp. 69 . 82 .

(2) Leibnitz. G. W. : LaMonadologie: para 43 .

(3) Ibid : Para 47 .

في القرن الخامس عشر ، الأول منهما هو التصور الديني الكاثوليكي والثاني نجده
متمثلاً في حركات الإصلاح والنهضة ... وانقلب كل من هذين التصورين في
بداية القرن السابع عشر الى مفهومى (الكنيسة) من جهة كممثلة للسلطة
الدينية ، وإلى (أوروبا) من جهة أخرى كممثلة للنهضة العلمية والإصلاحية⁽¹⁾؛

وكما ظهرت الصراعات والاتجاهات المتعارضة في القرن التاسع عشر في مجالات
الفلسفة والعلم والدين ، كذلك اقتحمت الصراعات معاقل الفن والأدب
والسياسة والأخلاق فتطورت الفنون الجميلة ، وبدأت تتخذ من السمات
ما أبعداها رويداً رويداً عن الطابع الكلاسيكي القديم ، كما أخذ الفنانون في التحرر
من القيم البالية ، ومن الكهنوت الغنالم ، معبرين عن أفكارهم المرتبطة بتلك
الفنون كما تبدو لهم ، كما يجول في خاطرهم غير مرتبطين بأخلاق أو دين أو تراث
قيمي ، إلا أن القالة منهم ظل محتفظاً - مع ذلك - بالطابع الكلاسيكي
القديم ، واجداً فيه راحته وإمتاعه .

كذلك تنوعت المشارب ، واختلفت الاتجاهات فيما يتعلق بالأخلاق
والسياسة ، فظهرت أخلاق العاطفة وأخلاق العقل وأخلاق اللذة وأخلاق
الضمير وأخلاق المنفعة وأخلاق الطبيعة وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية .

وكان لابد للسياسة بدورها أن تتنوع ، وأن يتعمقها ذلك الصراع الذى ساد
المجتمع في ذلك العصر ، وهز جميع جنباته وأركانه . أما الأدب شعراً كان أم نثراً
فإنه لابد أن يتأثر هو الآخر بتلك النزعات والتيارات المتضاربة ، ذلك لأن الأدب
هو الوعاء الذى يعبر عن الفكر ، ولما كان هذا الفكر متضارباً ومتصارعاً في جميع
الأنحاء والاتجاهات ، فلا بد أن يشملها هو الآخر التضارب والتصارع .

(1) Meyer, R : Leibnitz and seventeenth - Century revolution p. 15.

هذا إذا انتقلنا إلى القرن السابع عشر لندرس الفلسفات التي سادت فيه ، لوجدنا أنواعاً ثلاثة من الفلسفات تختلف بحسب اختلاف المجتمعات، فهناك أولاً: الفلسفة المثالية الألمانية ذات النظرة الشاملة والتي تخضع لمبدأ الكل La Tout ، والتي كان يمثلها آنذاك أصدق تمثيل اسبينوزا صاحب مذهب وحدة الوجود الروحية ، وهناك ثانياً : الفلسفة الفرنسية العقلية التي تقسم الأفكار إلى أبسطها ، وتنظر في كل فكرة منها على حدة متوخية الوصول إلى الوضوح المطلق أو على حد تعبير بوترو « إن الفكر الفرنسي يختار فكرة واحدة في الوقت الواحد ، ويبحث عن الوضوح في كل فكرة منها على حدة »^(١) . وخير ممثل لتلك الفلسفة في هذه الآونة هو رينيه ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة . وهناك ثالثاً : الفلسفة التجريبية الإنجليزية التي لم تقبل الاتجاه المثالي الواحدى الذى نجده في الفلسفة الألمانية ، ولا الاتجاه العقلى الفكرى الذى نجده في الفلسفة الفرنسية ، وإنما كانت فلسفة تجريبية تبحث عن الاعتماد على الاحساس في إدراك العالم الخارجى ، وعلى الاستبطان وهو عندهم حسى في إدراك العالم الداخلى . وخير ممثل لتلك الفلسفة التجريبية في هذه الآونة هو جون لوك .

والواقع أننا إذا كبدنا أنفسنا مشقة البحث عن فيلسوف تجتمع فيه تلك الاتجاهات والتيارات والصبراعات التي سادت وانتشرت في القرن السابع عشر ، فلن نجد مثالا أطيب من ليبنتز : فلقد جمع مثالية الألمان على عقلية الفرنسيين وتجربة الانجليز . وحارب سلطة رجال الدين وساهم في القضاء على الاتحاد ، وبلل جهودا سياسية كبيرة إلى جانب اكتشافاته الخصبة في العنصر الطبيعى والرياضى . كل هذا يجعلنا ننظر إلى ليبنتز على أنه مرآة مصغرة للعصر الذى عاش فيه

٢ - حياته :

وحياة ليبنتز تمتاز بكثرة أعماله وأسفاره ومقابلاته وتأليفاته وابتكاراته . ومن الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة من يأخذ حياته ككل ووحدة ، ومنهم من يقسمها الى مراحل معينة ليسهل دراستها والاحاطة بها . وأول تقسيم لحياة ليبنتز نجده عند فوليه ، إذ أنه يقسم حياة ليبنتز الى فترة مدرسية امتدت من عام ١٦٦٣ الى عام ١٦٧٢ كتب فيها بحوثه عن « مبدأ التفرد » *Principe de l'individuation* و « فن الارتباط » *L'art de combinatoire* ، وإلى فترة ديكارتية تمتد من عام ١٦٧٢ الى عام ١٦٧٩ قابل فيها بسكال واسبينوزا ثم وأخيرا الى فترة منهجية نضجت فيها فلسفة ليبنتز واتضح فيها اتجاهه الأخير وهذه تبدأ من عام ١٦٧٩ وتنتهى بنهاية حياته^(١)

كذلك يقسم إميل بوترو حياة ليبنتز الى مراحل ثلاثة هي « مرحلة أولى تصل الى عام ١٦٧٢ وهي مرحلة الدراسات والأعمال الأولية ، ومرحلة ثانية هي مرحلة الرحلات والأسفار وتمتد من هذه الأخيرة الى عام ١٦٧٦ ، وأخيرا مرحلة النتائج التي أوضحت أنه رجل من رجال الفكر العميق المعروفين عالميا وفي كل وقت »^(٢) .

فإذا تبينا أن التقسيم الأول يغفل ميلاد ليبنتز وسنين حياته الأولى ، وإذا انتفعنا بجمال التقسيم الثاني ، استطعنا بدورنا أن نقسم حياة ليبنتز على النحو التالي :

مرحلة أولى تمتد من عام ١٩٤٦ الى عام ١٦٧٢ وهي المرحلة التي تكون فيها ، ومرحلة ثانية ، وتمتد من عام ١٦٧٢ الى عام ١٦٧٦ وهي مرحلة

(١) Fouiée : A. Mémoire sur la philosophie de Leibnitz. Première partie .

Boutroux , E. : La Monadologie, p. 2.

(٢)

الرحلات والأسفار والبحث العلمى ، ومرحلة ثالثة وتبدأ من هذا العام الأخير
إلى عام ١٧١٦ وهى مرحلة النضوج والابتكار والاستقرار .

المرحلة الأولى

مرحلة التكوين ١٦٤٦ - ١٦٧٢

ولد جوتفريد وليم ليبنتز Gottfrid Wilhem Leibnitz في الثالث من شهر يوليو في مدينة ليبزج بألمانيا « قبل ستين من حرب الثلاثين »^(١) على ما يذهب رسل وروث ليدياسو . وقد كان والده استاذاً للقانون والأخلاق في جامعة ليبزج ، أما أمه فكانت إبنة استاذ في الحقوق ، وكانت ذات ثقافة عالية . وكلاهما من أصل ألماني .

ومن سوء حظ ليبنتز أن توفي والده وهو لا يزال بعد في السادسة من عمره . فتولت أمه تربيته والإشراف على تعليمه وثقافته « خلال اتجاهات بروتستانتية أرثوذكسية »^(٢) فتعلم اللاتينية وهو في الثامنة من عمره ، « وفي الثانية عشر استطاع أن يقرأ اللاتينية واليونانية بسهولة ويسر »^(٣) .

وتشاء الأقدار أن تختطف منه أمه وهو لا يزال طالباً في الثامنة عشر من عمره ، فلم يجد بداً من أن يقوم بتثقيف نفسه بنفسه ، وهو مدعم بمكتبة زاخرة بكتب القدماء والمحدثين ورثها عن والده ، وقد قرأ ليبنتز في هذه المكتبة كل ما يستطيع قراءته ، وتأثر تأثراً عميقاً بفلسفة المدرسين ولاهوتهم ، حتى أنه كتب لأحد أصدقائه يقول : « كثيراً ما كنت أتساءل — وأنا في الخامسة عشر من عمري — أثناء تنزهى في غابة بالقرب من ليبزج اسمها روزنتال Rosenthal هل احتفظ

Russell, B. : A history of western philosophy p. 604. & Saw,^(١)
R.L. : Leibnitz, p.g .

Meyer , R. W. : Leibnitz and seventeenth - century

(٢)

Encyclopaedia Britannica, volume xv, p. 385

(٣)

بالصور الجوهرية التي قال بها القدماء والمدرسون أم لا»^(١) . كما يذكر عن نفسه أن شعر بلذة عظيمة من مطالعة آثار الأقدمين لأن أسلوبهم أفضل من أسلوب المحدثين الذين يكتبون بطريقة معقدة وملتبسة .

وإذن فقد تأثر ليبنتز أثناء حياة أمه وبعدها بالفكر الأرسطي والمدرسي ، وأعجب بأسلوب القدماء وبطريقة تفكيرهم . ولكنه لم يقرأ في مكتبة أبيه للفلاسفة القدماء وحسب بل قرأ أيضا للفلاسفة المحدثين من أمثال كبلر وجاليليو وبيكون وكادران^(٢) وكامانيلا^(٣) وديكارت .

وعندما بلغ ليبنتز الخامسة عشرة من عمره التحق بجامعة لبيزج ، وتلمذ على أستاذه يعقوب توماسيوس Jacob Thomasius الذي كان مشهورا بمعرفته العميقة بفلسفات أرسطو والمدرسين . وقدم بحثا بعنوان « مبدأ التفرد » Princie de l'individueation عام ١٦٦٦ ، وقد كان هذا البحث بمثابة اللبنة الأولى لبحوث ليبنتز عن المهجاء العام والحساب المنطقي .

ثم قرر ليبنتز بعد ذلك أن يكون محاميا ، فقدم بحثا إلى جامعة لبيزج لينال به درجة الدكتوراة في الحقوق . ولكن الجامعة رفضت إعطائه هذه الدرجة لحدائثة سنه فقدمه إلى جامعة التدورف Altdorf قرب نورمبرج Nuremburg وحاز هناك قبولاً وترحيبا إلى درجة أنه طلب من ليبنتز الاشتغال بالتدريس في هذه الجامعة . ولكنه رفض وفضل الانضمام إلى جامعة نورمبرج ، « وكان اهتمامه هناك منصبا على الكيمياء »^(٤) « وانضم هناك إلى جمعية زوز - كروا »^(٥) . وأيضا تعرف

(١) Archambault : p. Leibnitz, pp. 7-8 .

(٢) كادران : عالم ومفكر ابطال عاش ما بين عامي ١٥٠١ - ١٥٧٦ .

(٣) كامانيلا: فيلسوف ابطال كان من أوائل من وضعوا أسس النظرية التجريبية في دراسة العقل البشري . عاش ما بين عامي ١٥٦٨ - ١٦٣٩ .

(٤) Encyclopaedia Britannica, volume xv p. 385

(٥) Brehier, E. : Histoire de la philosophie. Tome 11 p. 233 .

هناك على البارون بوانبرج (Boinbourg) رئيس وزراء جان فيليب أمير ميانس ، فأعجب الدبلوماسي العجوز بمصافة ليينتز والحقه به ، واستصحبه معه الى فرانكفورت حيث شغل ليينتز الشاب منصب مستشار قانونى لحاكم المدينة .

وهذا التعيين انتقل ليينتز من عزلة المدارس والجامعات الى الحياة العامة والسياسية ذات الرحابة والاتساع العظيمين ، فاهتم الفيلسوف بمشاكل عصره ، وأخذ يساهم قدر استطاعته في أهم الأحداث التى تقع حوله ، محاولا التوفيق ما أمكن بين وجهات النظر أيا ما كان من أمر تعددها وتشعبها . وكان من نتيجة اتصاله بالحياة الواقعية للبشر ، وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات ، أن خرج ليينتز بنظرية جديدة لتعليم التشريع Jurisprudence . كما أخذ ليينتز فى هذه المرحلة فى إخراج رسائل عديدة عن أسلوب فيزوليو ' الفلسفى ، وفى « الحركة المجردة » وفى « الحركة الحسية » ثم انتهت هذه الفترة بمراسلاته مع أرنو ^(٢) التى عرض فيها نظريته فى الجوهر والمونادات والحساب اللامتناهى . كما ألفت فى هذه الفترة دراسات مختلفة تنم عن اهتمامه بالمسائل الدينية بوجه خاص ، من ذلك كتابه المسمى « اعتراف الطبيعة ضد الملاحدين » .

المرحلة الثانية

مرحلة الاسفار والبحث العلمى ١٦٧٢ - ١٦٧٦

وتتاز تلك المرحلة كما يتضح من عنوانها بكثرة الأسفار التى قام بها ليينتز من

(١) فيزوليو : كاتب ايطالى من كتاب القرن السادس عشر ، دافع عن المحدثين ضد المدرسين .

(٢) أرنو : لاهوتى ومنطقى ورياضى فرنسى ، عاش ما بين عامى ١٦١٢ - ١٦٩٤ . وساهم فى تأليف

جزء من منطق بورويال .

جهة ، وبظهور الاختراعات والابتكارات العلمية من جهة أخرى ، وفي بداية هذه المرحلة وفي عام ١٦٧٢ نجد ليبنتز يسافر إلى فرنسا في مهمة دبلوماسية مؤداها اقناع لويس الرابع عشر بغزو مصر وإزالة سلطان العثمانيين بدلا من غزو ألمانيا أو أية دولة أوروبية أخرى . ومع أن ليبنتز فشل في مهمته الدبلوماسية تلك ، إلا أنه نجح من جهة أخرى في الاتصال بالآوساط العلمية والفلسفية في فرنسا ، فظل مقيما في باريس منصرفا إلى دراسة الرياضيات واتقانها . واتصل هناك ببسكال^(١) الذى كان له شأو كبير في الرياضيات واختراع الآلات الحاسبة ، وما لبث ليبنتز أن اخترع في باريس آلة حاسبة على غرار آلة بسكال ، ولكنها تمتاز عنها بأنها تنجز عمليات الضرب والقسمة ، وكذلك تجمع الكسور وطرحها ، في حين أن عمل آلة بسكال كان قاصراً على عمليتي الجمع والطرح بالنسبة للأعداد الصحيحة وحسب . فكانت آلة ليبنتز « تحسينا وتطويراً لآلة بسكال »^(٢) .

كذلك اتصل ليبنتز اثناء اقامته بباريس بأرنو وتناقش معه في بعض المسائل الفلسفية ، كما اتصل بجالبرانش^(٣) وتناقش معه حول نظريته « الرؤية في الله » . كما تقابل مع هوجنز Huyghens^(٤) الذى أطلعه على نهج بسكال .

وفي عام ١٦٧٣ سافر ليبنتز إلى إنجلترا حيث عرض آله الحاسبة على الجمعية الملكية بلندن ، فانتخبته الجمعية عضوا بها . وقد حاول ليبنتز أن يتصل بهوبز^(٥) إلا أن محاولته هذه باءت بالفشل ، نظراً لكبر سن هوبز في ذلك الوقت ، ولأن حالته الذهنية في هذه الآونة كانت لا تسمح بمثل تلك المقابلات . إلا أن ليبنتز

(١) بليز سكال : فيلسوف وعالم لرنسى كبير عاش ما بين عامى ١٦٢٣ - ١٦٦٢ ومزج الفلسفة بالدين .

(٢) O' Conner, A critical history of western philosophy . p. 220

(٣) نقولا مالبرانش : ١٦٣٨ - ١٧١٥ . ديكارتي التبعة وصاحب نظرية الرؤية في الله .

(٤) هوجنز : رياضى وطبيعى وفلكى عاش ما بين عامى ١٦٢٦ - ١٦٩٥ .

(٥) توماس هوبز : ١٥٨٨ - ١٦٧٩ فيلسوف انجليزى ومؤلف التتين .

اتصل بروبرت بويل^(١) العالم الفيزيقي .

ولقد زار ليبنتز بعد ذلك لندن للمرة الثانية في أكتوبر عام ١٦٧٦ حيث قضى أسبوعا واحدا ، ثم عاد إلى أمستردام حيث قضى أربعة أسابيع مع شيلر أحد تلاميذ اسبينوزا ، وقابل اسبينوزا في نوفمبر عام ١٦٧٦ في بلدة Haque واطلع على كتابه الرئيسي « الأخلاق » وأعجب به ، إلا أن مناقشاته مع اسبينوزا حول الكتاب أظهرت بعض عيوب فلسفة اسبينوزا .

ومن الصعب القول بأن ليبنتز استفاد كثيرا من إقامته أو زيارته للندن « اللهم إلا دراسته للرياضة العليا »^(٢) وبعض المسائل الفيزيقية . أما فترة إقامته في باريس فقد توجت بإعلان نظريته في الحساب اللامتناهي التي انتهت منها عام ١٦٧٦ والتي أثارت موجات عالية من النقاش بينه وبين نيوتن ، فلقد ادعى نيوتن بأنه سبق من ليبنتز في هذا الاكتشاف ، وادعى ليبنتز العكس « فكان الصراع بينهما محوره أسبقية الحساب اللامتناهي »^(٣) .

وقد كانت لليبننتز ردود ومناقشات حول تلك الأسبقية رد عليها نيوتن بقوله « إن لي منهجا مماثلا لا يختلف عن منهج ليبنتز إلا في طريقة الاصطلاح الرمزي »^(٤) . إذن فإن نيوتن نفسه يعترف بأنه توصل في نفس الوقت الذي توصل فيه ليبنتز إلى اكتشاف الحساب اللامتناهي ، وما الفرق بينهما كما يقرر نيوتن نفسه في كتابه « المبادئ الرياضية للفلسفة

(١) روبرت بويل : كيمائ وطبيعي ايرلندي : ينسب اليه قانون بويل في العلاقة بين الضغط والحجم .

(٢) Latta : R. : The Monadology and other philosophical writings of Leibnitz . p.7.

(٣) Arcnambault , p. : Leibnitz p. 18 .

Piat, C. : Leibnitz p. 133 .

الطبيعية « إلا في الاصطلاح . والواقع أن هناك إختلافا بينهما ، اذ بينما يعتمد ليبنتز على الميتافيزيقا يعتمد نيوتن على التجربة كما « بدأ ليبنتز بحته بفكرة العدد ، ولذلك امتاز بحته بطابع استاتيكي أما نيوتن فبدأ بفكرة الحركة ، ومن ثم امتاز بحته بالطابع الديناميكي^(١) »

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر بأن اكتشاف ليبنتز كان أصيلا ولم يكن متأثرا باكتشاف نيوتن ، وأن اكتشافه هذا منبعثا من الميتافيزيقا والمنطق الرياضي لا من الفيزيقا والتجربة .

المرحلة الثالثة

مرحلة النضوج والإبتكار والاستقرار

١٦٧٦ - ١٧١٦

استقر ليبنتز مدة زمانية طويلة إلى أواخر حياته وبلغت أربعين عاما في هانوفر ، وكان عمله في تلك المدينة هو مديرا لمكتبها . ولقد امتازت هذه الفترة بتطوير أفكاره ونضجها ، ولكنه ظل مهتما رغم هذا بالمشاكل الحيوية والمدنية التي تقع في الحياة اليومية . فنجدته يحاول التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية ، وألف كتابا في هذه الناحية هو النظام اللاهوتي Systema theologicum ، وأوشكت أن تعقد مؤتمرات الصلح بين الكنيستين ، لولا رفض البعض لاقتراح ليبنتز هذا ، ففشل مشروعه في توحيد الكنيستين .

وكان أمير هانوفر وهو الدوق برانشفيك قد كلف ليبنتز باتمام كتابة تاريخ عائلة برانشفيك ، فسافر من أجل هذا الغرض لمدة ثلاث سنوات تبدأ من عام ١٦٨٧ إلى ألمانيا وإيطاليا متقبا في مكتباتها عن مراجع وأصول تعينه في وضع هذا التاريخ . ولقد نشر ليبنتز ما توصل اليه في كتاب خاص أسماه « حوليات

Ibid : p. 136

(١)

آل برانشفيك (Annales Bronsvicienne) « ولكن ليبنتز لم ينشر إلا ما أنجزه فقط وهي الأجزاء الأولى من تلك الكتاب »^(١) .

كما نجد ليبنتز أيضا في هذه المرحلة الثالثة يشير على أمير برنبرج أن يؤسس أكاديمية علمية في برلين ، فتم تأسيسها عام ١٧٠٠ وانتخب ليبنتز رئيسا لها مدى الحياة . وقد حاول في هذه الفترة أيضا عرض مشروعه في غزو مصر على شارل الثاني عشر غير أن هذا الأخير هزم أمام بطرس الأكبر قيصر روسيا في معركة Poltava . وهنا نجد ليبنتز يحاول زيارة قيصر روسيا والتحدث إليه مؤملا الإقامة معه . ولكن سرعان ما جاءه استدعاء من امبراطور النمسا يأمره فيه بالعودة إلى فيينا على عجل لتبئة عقد معاهدة بين روسيا والنمسا ضد فرنسا . وقد أقام ليبنتز في فيينا من أجل هذه الغاية بين عامي ١٧١٢ - ١٧١٤ وتعرّف في هذه الفترة على أوجين Eugene أمير سافوى .

وفي هذه المرحلة الثالثة أيضا نجد فلسفة ليبنتز قد تطورت وتبلورت وبلغت نضجها النهائي ، فلقد انتهى في هذه الفترة من صياغة حسابه اللامتناهي الصياغة النهائية ، وأشار الى بعض التعديلات على نظرية ديكارت الفيزيائية مدخلا فكرة الاتصال أو الاستمرار . وتم نشر مقاله في المتافيزيقا عام ١٦٨٦ ، وقام ببعض المراسلات مع أرنو . وفي عام ١٦٩٥ نشر مذهبه الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر Systeme nouveau de la nature et de la communication de substances, الذى لم ينشر الا بعد وفاته في عام ١٧٦٥ . وفي عام ١٧١٠ نشر كتابه الالهيات Theodicee وهو أكثر كتبه إنتشارا وشعبية وقد ألفه بناء على طلب صوفيا شارلوت ملكة بروسيا ليحاول فيه أن يجيب على ما أثاره باهل Bayle^(٢) في معجمه من مشكلات تمس الحرية الانسانية ووجود الشر في العالم ، وأخيرا نشر مقاله المونادولوجيا La Monadologie ومبادئ

Archambault, p.: Leibnitz p. : 12

(١)

(٢) إير بابل : عاش بين عامي ١٦٥٥ - ١٧٢٣ . مؤلف المعجم التاريخي والنقدى .

الطبيعة والعناية Principe de la nature et de la grace fondee en raison حيب
عرض فيها آراءه الأخلاقية والدينية والفلسفية عرضاً موجزاً وكاملاً .

وفى ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ توفى ليبنتز فى هانوفر ، بعد مرض قصير
بالطاعون ، ولما حضرته الوفاة رفض استدعاء رجال الدين حال نزعه . وكان لا
يمارس طقوس العبادة إلا نادراً وقد اعتبره الجمهور زنديقاً ، على الرغم من أن
روحه كانت مشبعة بعاطفة التدين والتقوى . وكان جنازه ليبنتز أمراً لا يتناسب
مع نشاطاته المتعددة وابتكاراته المختلفة التى كرس لها وقته وجهده طوال حياته ،
إذ لم يشيعة فى جنازته إلا إنسان واحد هو أمين سره ، بينما قابلت الأكاديمية
العلمية التى أسسها فى برلين موته بعدم الاكتراث . كما قابلت الجمعية الملكية فى
لندن والتى كانت قد انتخبته عضواً فيها — قابلت — موته بالصمت التام . ولم
يهم به سوى فونتننتل^(١) الذى أقام حفلاً لتأبينه .

ولكن سواء أكانت جنازته تتناسب أو لا تتناسب مع عظمته وقوته الفلسفية
والعلمية ، فمما لا شك فيه أن فيلسوفنا كان واسع المعارف متنوع المشارب ،
وكان يساهم فى جميع النشاطات والميادين ويشارك فيها بقسط وافر . يقول
كريسون « لقد كانت حياته مليئة بالنشاطات المختلفة ، فكان فيلسوفاً ولاهوتياً
وعالم نفس ، كما كان أيضاً مؤرخاً ومشرعاً ودبلوماسياً وفقه لغه » ولقد شارك فى
كل دوائر المعرفة الانسانية^(٢) . كما أنه يدعى دائماً باسم « مؤسس الديناميكا
الحديثة »^(٣) .

لقد كان ليبنتز ذا عقل موسوعى ، أراد وهو شاب تأليف قاموس محيط
ووضع لغة عالمية ، وتشديد الهجاء العام . وكتب وراسل فى مواضيع كثيرة .

(١) بوفورادى فونتننتل : عاش ما بين عامى ١٦٥٧ - ١٧٥٧ ، عضو فى الأكاديمية الفرنسية وسكرتير
أكاديمية العلوم .

(٢) Cressen , A. : Leibnitz, sa vie, son oeuvre, sa philosophie. p. 1. (٢)

Meyer, R. W. : Leibnitz and the seventeenth - century revolution p. ٣

وكان عبقريا فذا ، كريم الخلق ، لطيفا طيبا حلو المعشر ، متجردا إلا عن شعوره بشخصيته وحبه للمجد . وكان يجمع إلى العقل النظرى عقلا عمليا ، ويؤلف بين إبداع الشاعر وتأمل الفيلسوف . تحدث عن نفسه فقال : هناك أمران استطعت بهما نوال بغيتى من العلم ، أولهما اعتادى على نفسى فى التحصيل بدون معلم . والثانى هو تعودى على البحث فى كل موضوع عن الفكرة الجديدة التى يتضمنها لا قتناصها وضمها بسرعة إلى معرفتى السابقة . وبذلك تمكنت من أن أوفر على عقلى مشقة حفظ أشياء كثيرة تافهة .

ولقد كتب لينتزر معظم مؤلفاته باللغة الفرنسية واللغة اللاتينية ، لأن اللغة الألمانية لم تكن ذائعة فى نطاق العلم فى أوربا فى ذلك الوقت . والثابت أن مذهبه الفلسفى لم ينشأ نشأة عفوية تلقائية ، بل كان نموه صدى الاتصال المتبادل المطرد بين فكر الفيلسوف وبين التيارات الفكرية المعاصرة . فقد جمع لينتزر فى نفسه نشاطا جما ، وخيالا خصبا ، جنباً إلى جنباً مع قوة خارقة فى التفكير النظرى والعملى .

ونجد لديه بالإضافة إلى ذلك نزعة توفيقية عجيبة ، فهو يفلسف ويكتشف ويحاول أن يجمع بتلايب الفلسفات القديمة والمعاصرة له فى نسق فلسفى واحد . وهو يحاول أيضاً أن يوحد بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية الخ . وصفوة القول أن لينتزر يمتاز بميزتين أولاهما هى التعددية والثانية هى التوفيقية حتى أن ديدرو^(١) ليقول عنه « قد ينزع الانسان وهو يقارن مواهبه بمواهب لينتزر إلى طرح الكتب جانبا وإلى البحث عن زاوية مجهولة فى العالم ليموت فيها بسلام . لقد كان عقل لينتزر عدوا لكل فوضى حتى إن أكثر الأشياء تعقيدا كانت تنتظم بمجرد تفكيره فيها . وقد جمع بين ميزتين قد تكون الواحدة منهما منافية للأخرى ، وهما روح الاكتشاف وروح المنهج^(٢) .

(١) داهدرو : عاش ما بين عامى ١٧١٣ - ١٧٨٤ واشترك مع دالامير فى وضع موسوعة فى الفنون والعلوم .

(٢) Latta, R. The Monadology and other philosophical Writings of (٢)
Leilnitz, p. 17 .

كما يمتاز ليبنتز علاوة على تعدديته وتوفيقيته التي يمكن إرجاعهما إلى روح الاكتشاف وإلى روح المنهج على حد تعبير ديدرو| بميزة أخرى وهي التعمق في الأشياء بغية الوصول إلى مبادئها الأولى وأصولها النهائية ، ففي رياضياته يتجه إلى التحليل بغية الوصول إلى البديهيات والمسلمات ، وفي فلسفته يصل إلى الموناد الذي لا يتجزأ والذي يقيم عليه كل ميتافيزيقاه ، وفي المنطق يصل أيضا إلى الموناد الذي اعتبره القضية التي يتضمن موضوعها محمولها . وفي هذا يقول باروزي « ويجب أن نبحث دائما في ليبنتز سواء في رياضياته أو في فلسفته ... يجب أن نبحث بعمق في أصل الأفكار^(١) .

ونظرا لأعمال ليبنتز المجيدة والمتعددة ، ولما امتاز به من نزعة منهجية ، ود اتصف به من عمق وتحليل ، ونظرا لاختراعاته الأصيلة ، ولبحوثه الرائعة ، فلقد أجمع الكثيرون على أنه كان فيلسوفا عظيما ، وعبقريه فذة في جميع الميادين . يقول روجرز « لقد أظهر ليبنتز عبقرية فذة أخذ بها العالم في ميادين عدة : في الرياضيات ، و في القانون ، وفي التاريخ ، وفي الدين وفي المعرفة^(٢) . كما يضعه رابت على قدم المساواة من فلاسفة عصر النهضة ، على الرغم من أن له بعض الأفكار من عصر التنوير ، بل إنه تجاوز ذلك العصر بكتابه (مقالات جديدة في العقل البشري) . وأكثر من ذلك فإن ليبنتز أن يعتبر نفسه بأفكاره عن نسبية الزمان والمكان وباهتمامه بالمنطق الرمزي وغير ذلك من الأفكار بين زمرة فلاسفة القرن العشرين^(٣) . كذلك تذهب روث ليدياسو إلى أن ليبنتز « احتل مكانا مشرفا باختراعه للحساب اللامتناهي وتأسيسه المنطق الرمزي^(٤) .

كل ذلك يجعلنا نقرر ونردد مع ماري موريس وبقوة أن ليبنتز « كان ألمع

Barozi, Leibnitz et l'originisation religieuse da la Terre. p. 197. (١)

Rogers : Astudent's history of philosophy . p.278. (٢)

Wright : Ahistory of modern philosophy. p.p 114-115. (٣)

Saw, R. L. : Leibnitz . p. 17. (٤)

شخصية بين فلاسفة عصره»^(١) .

٣ - مؤلفاته :

كان ليبنتز غزير التأليف ، خصب المادة ، ولم تنصب مادته ولا تأليفاته على الناحية الفلسفية وحسب ، بل ألف وكتب أيضا في جميع الميادين . يقول كريسون « لقد أحصى رافيه Ravier عام ١٩٣٧ مؤلفات ليبنتز فوصلت إلى حوالى تسعمائة مؤلف . أما شريكر Schrecker فقد ضغط المؤلفات في ثلاثمائة مؤلف وحسب »^(٢) .

ومع ذلك فلم ينشر ليبنتز في حياته الا كتاب الالهيات ، إلى جانب بعض المقالات والنثرات التي نشرها في مجلة Journal des savants وفي مجلة Acta Eruditorum أما كتابه « مقالات جديدة في العقل البشرى » الذى رد فيه على لوك فصلا فصلا فلم ينشر في حياة ليبنتز وإنما نشر بعد وفاته وفي عام ١٧٦٥ . أما بقية مؤلفاته الأخرى فظلت محفوظة في مكتبة هانوفر ولم تنشر إلا على يد راسب Raspe عام ١٧٦٥ ، ودوتنز Dutens عام ١٧٨٦ ، وإردمان Erdman عام ١٨٤٠ ، وفوشيه دى كاريه Fouher de Ceriel ١٨٥٦ - ١٨٧٥ ، وجرهاردت Grerhardt ١٨٧٥ - ١٨٩٠ ، وجانيه Janet عام ١٨٦٦ ، ولويس كوتيرا Louis Couturat عام ١٩٠١ ، وأخيرا باروزى Baruzi ، وبضيف كريسون إلى هؤلاء الناشرين « أو كلوب والأكاديمية العلمية لبروسيا »^(٣) .

أما عن مؤلفات ليبنتز ذاتها فهي كما قلنا عديدة لا تحصى ، وسنقتصر هنا على ذكر بعض المراجع والمراسلات الفلسفية وهي :

(١) Morris, M. : philosophical writings of Leibnitz. introduciien. P. Vii .

(٢) Cresson, A: Leibnitz, Savie, son|oeuvres, sa philosophie p. 63.

(٣) Ibid : P. 64 .

1 . corresponde with philipp and others regarding The philosophy of
Descartes . 1679 - 1680 .

وقد نشره جرهار باللغة الفرنسية في طبعته .

2 . Meditationes Gognitione, Veritate et idéis. 1684 .

نشر في مجلة Acta Eruditorum وفي طبعة جرهار وادمان .

3 . Correspondece with Arnould . 1686 - 1690 .

نشرت عام ١٨٤٦ باللغة الفرنسية . طبعة جرهار .

4 . Discourse on metaphysic . 1686 .

طبعه جرهار .

5 . Extrait d'une lettre de Mr. Bayle, 1687 .

طبعة جرهار .

6 . De vera methodo philosophiae et theologiae . 1690 .

طبعة جرهار وادمان .

7 . L'essence du corps consiste dans L'etendue, 1691 - 1693

نشر في مجلة Journal des savants طبعة جرهار وادمان

8 . Animadversioner in partem generalem principiorum cartesiorum.
1692.

نشرت عام ١٨٤٤ وذكرت في خطاب بينويل Bernouilli عام ١٦٩٧ .

9 . De Montionibus juris et justitiae. 1693 .

نشرت في حياة لينتزر . طبعة اردمان .

10 . De primae philosophiae emondatione et de notione substantieo . 1694

نشرها لينتزر في مجلة Acta Eruditorum طبعة جرهار واردمان .

11 . Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, 1695 .

بها تفسيرات ثلاثة للمذهب ، نشرت في مجلة Journal des Savants طبعة جرهار واردمان .

12 . Schreiben on Gabriel Wagner Von Nutzen der Vernunftkunst oder logik 1696.

نشرها جرهار عام ١٨٣٨ . طبعة جرهار واردمان .

13 . De reurm origin atione radicali . 1697 .

نشرها اردمان عام ١٨٤٠ .

14 . De ipsa Natura, Sive de vi insiste actionibusque Creaturearum . 1698.

نشرت في مجلة Acta Eruditorum . طبعة جرهار .

15 . Various papers on cartesienism . 1700 - 1702 .

طبعة جرهار .

16 . Cosidér ations sur la doctrine d'un esprit universel 1762 .

نشرها اردمان عام ١٨٤٠ .

17 . Sur ce qui passe Le Sens et la matière . 1702

وهو خطاب للأميرة صوفيا ملكة بروسيا . طبعة جرهار .

18 . Nouveaux essais sur l'entendement humain 1704 .

نشرها Raspe ١٧٦٥ .

19 . Considerations sur les principes de vie et sur les natures plastiques .

1705

طبعة جرهار وادمان .

20 . Ad rev patrem de Bosses Epistolae, 1706 - 1716 .

اردمان فتحتهوى على ٢٩ خطابا فقط .

21 . De Modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis .

طبعة جرهار وادمان .

22 . Animadversiones ad jon, G. W. Wachteri librum de recondite
Hebraeorum philosophia . 1708 .

وهي تتضمن نقد فلسفة اسبينوزا . نشرها فوشيه دي كاريه عام ١٨٥٦ .
طبعة جرهار وادمان .

23 . Commentation de Anima Brutorum . 1710 .

نشرها كارثولت عام ١٧٣٠ .

24 . Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, La Liberté de l'homme et
l'origine du mal . 1710 .

نشرت في حياة ليبتز ، طبعة جرهار وادمان .

25 . Ver der A. G Lackseligheit. 1710 .

طبعة جرهار واردمان .

26 . Principe de la nature et de la grace fondée en raison . 1714 .

طبعة جرهار واردمان .

27 . La Monadologie .

نشرها اردمان ١٨٤٠ . وترجمت الى الألمانية واللاتينية والانجليزية .

28 . Correspondence with Bourguet. 1709 - 1716 .

29 . Correspondence with Nicholas Remondi, 1713 - 1716 .

30 . Correspondence with clarke . 1715 - 1716 .

ثانيا

المواد : طبيعته وطوائفه

الموناد : طبيعته وطوائفه

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد دراسة فكرة الجوهر في فلسفة ليبنتز هو مصطلح الموناد ، ذلك الاصطلاح الذى استمده ليبنتز من كلمة « الموناس » الاغريقية ، والتي تعنى الوحدة أو ما هو واحد .

نقول إن ذلك الاصطلاح هو أول ما يقابلنا ، ونقول أيضا أنه أهم فكرة في فلسفة ليبنتز كلها . بل قد لا نكون مغالين اذا قررنا أن فلسفة ليبنتز كلها إنما تقوم ابتداء من هذه الفكرة .

لذلك كان لا بد لنا من دراسة هذا المصطلح « الموناد » من زوايا متعددة ، فندرس أولا معنى هذا الاصطلاح ، وكيفية استخدامه خلال عصور الفكر الفلسفى إلى أن وصل الى ليبنتز ، ثم ندرس ثانيا طبيعة هذا الموناد من الناحية الكمية والكيفية ومن ناحية تغيره وتحركه . كما ندرس ثالثا طوائف المونادات وخصائص كل طائفة منها . وينتج عن هذه الدراسات دراسة رابعة للمذهب الحيوى في فلسفة ليبنتز .

وبعد أن تتضح أمامنا معالم الطريق ، وبعد أن نعرف كل ما يتعلق بالموناد هذا المصطلح الليبنتزى المحورى — نخرج على المنطق ، لكى نرى كيف استطاع ليبنتز أن يصيغ أبحاثه المنطقية ابتداء من الموناد ، أو بمعنى آخر كيف أن منطق ليبنتز ما هو إلا منطق مونادى في آخر الامر .

الكلمة ومعناها :

يقرر ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية ، أن كلمة الموناد مشتقة من كلمة « الموناس » الاغريقية والتي تشير كما قلنا « الى الوحدة أو الى ما هو واحد »^(١) ويتبع ذلك أن هذا المصطلح « الموناد » ما دام يشير الى الوحدة أو الى ما هو واحد ، فهو يوضع دائما في مقابل الفلسفات الثنائية أو الاثنينية ، كما يوضع أيضا في مقابل الفلسفات التي تنادى بأن العالم مكون من مادة وروح أو نفس وجسم أو من جوهرين متباينين .

ولقد أخذ هذا المصطلح معنى فرد فيقال جوهر فرد وجواهر أفراد ، كما أخذ معنى الجزء الذى لا يتجزأ عند المسلمين ، وأخذ أيضا معنى الذرة Atom عند الذريين . والنقطة الرياضية عند الرياضيين ، والنقطة الفيزيائية عند الطبيعيين وأيضاً النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة .

ولكن شتان بين معنى الذرة التي نادى بها لوقيوس وديمقريطس وأبيقور في العالم اليونانى القديم وبين معنى الموناد عند ليبنتز ، فبينما الذرات مادية مجتمعة عند أصحاب المدرسة الذرية ، نجد أن المونادات عناصر روحية ، أو ذرات روحية ، أو مراكز روحية . وما أبعد المادة عن الروح .

حقا لقد قال المسلمون بشيء أقرب من هذا ، فنادوا بأن الجواهر الأفراد أو الأجزاء التي لا تتجزأ روحية وليست مادية . ولكن الباعث الى قولهم هذا كان دينيا وليس ميتافيزيقيا كما سنثبت فيما بعد .

وليس الموناد نقطة رياضية ، مسلوبا من جميع الكيفيات ، بل يطالعنا ليبنتز في سياق فلسفته بأن المونادات تختلف كيفاً وإلا لما تمايزت ، كما أن الموناد الليبتيزى حاصل على قوة وحياة ونشاط ، ويحتوى في داخله على مبدأ تغيره . ومن هنا

(١) Leibnitz, principe de la nature et de la grace, para 1 .

كان الموناد بعيدا عن معنى النقطة الرياضية .

ولا نستطيع أن نقرر بأن الموناد نقطة فيزيقية وحسب : والا فما القول في الله وهو موناد أعظم ، وما القول في النفس أو الروح وهى مونادات أيضا من شكل لطيف ؟

ونفس الأمر ينسحب أيضا على النقطة الميتافيزيقية فلو كان الموناد نقطة ميتافيزيقية وحسب ، فما القول في العالم الفيزيقي وفي النباتات والحيوانات وهى مونادات أيضا .

يبقى إذن أن يكون الموناد هو الذرة الروحية التى يتركب منها العالم الطبيعى وما بعد الطبيعى على السواء .

ولقد استخدم هذا المصطلح بالمعنى المينتزى لأول مرة بواسطة جيوردانو برونو مفكر عصر النهضة . فيقرر لا لاند في معجمه « بأن هذا المصطلح استخدام بوضوح عند برونو وفان هلمونت وأخيرا نجده عند لينتز الذى حدده بأنه جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركب »^(١) .

ولا ندرى على وجه الدقة — وكتابات لينتز بين أيدينا — ما إذا كان لينتز قد اطلع على برونو بطريق مباشر أو غير مباشر ، إذ بينما يذهب البعض إلى أن « برونو أول من اصطنع هذا الاصطلاح فأخذه عنه لينتز »^(٢)، يذهب البعض الآخر إلى القول « بأن لينتز استعار هذا المصطلح من برونو وإن كان عن طريق غير مباشر وهو طريق فان هلمونت »^(٣) فيقرر لاند « بأن هذا المصطلح استخدم (١) فان هلمونت : ١٦١٨ - ١٦٩٤ . كيمائى وعالم نفس وطبيب من أسرة نبيلة وكانت له بحوث علمية هامة .

(٢) Lalande, A. : Vocabulaire technique et Critique de la philosophie. p. 292.

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٦ .

(٤) Encyclopaedia Bratinnica. vol XVII. p. 685

عن طريق معاصر لليبنتز هو فان هلمونت «^(١) ويقف رايه موقفا غير محدد من تلك المسألة إذ أنه يقول « والجواهر أو مراكز القوة التي هي عند ليبنتز الحقائق القصوى للعالم يسميها ليبنتز بالمونادات ، ذلك الاصطلاح الذي استخدمه جيوردانو برونو بوضوح ، والذي ربما يكون ليبنتز استعاره أو لم يستعره منا^(٢) ومن المحتمل أيضا أن يكون ليبنتز قد اطلع على برونو أثناء زيارته لاطاليا ، ومن المحتمل أيضا أن يكون اطلاعه على برونو عن طريق فان هلمونت .

وسواء أكان ليبنتز اطلع على برونو بطريق مباشر أو غير مباشر ، فإن التشابه الكبير بينه وبين هذا الفيلسوف يجعلنا نقرر بأن ليبنتز تأثر ببرونو واخذ عنه ذلك المصطلح . « فالمونادات هي الوحدات القصوى التي يتكون منها العالم طبقا لبرونو وليبنتز «^(٣). كما أن « برونو ألف كتابا بعنوان (الموناد والعدد والشكل) عام ١٩٥١ «^(٤) يتكلم فيه عن المونادات واجتماعها وأشكالها بالمعاني التي نجدها مبسطة بصورة أوسع وأعمق عند ليبنتز .

والخلاصة أن ليبنتز استعار هذا المصطلح من جيوردانو برونو ، سواء عن طريق مباشر أو غير مباشر ، كما جعله أساسا لمنطقه الذي كان له شأن كبير في عالم المنطق ، بل وأكثر من ذلك كله جعله عنوانا لمقالته التي تعد أكثر ما كتب تعبيراً وتلخيصاً ونضجاً وهي المونادولوجيا .

الموناد — ما هو — وما طبيعته :

أكد اسبينوزا مذهب وحدة الوجود ، تلك الوحدة التي جمعت ما تركه ديكارت منفصلا ، أعنى جمعت الجوهر الروحي والجوهر المادي ، والجوهر الالهي
(١) Latta : R. : The Monadology and other philosophical writings of Leibnitz, p. 34 .

(٢) Wright, W. : A history of modern philosophy . p. 120 .

(٣) Ibid : p. 622 .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٣٤ .

في وحدة عليا تتسامى على كل انفصال . ومع أن ليبنتز لم يوافق تماما على الموقف الاسبينوزى إلا أنه « شعر بالحاجة التي شعر بها اسبينوزا من قبل الى وحدة أكثر معقولة للأشياء »^(١) ولكن تلك الوحدة التي قال بها ليبنتز ليست وحدة وجود على غرار وحدة اسبينوزا وإنما هي وحدة من نوع آخر . لنقترب الآن من فكر ليبنتز لنرى دقائق تلك المسألة .

ففى إدراكنا لعالم الموضوعات نحن لا ندرك الوحدات أو العناصر التي يتكون منها ، ومع ذلك فلا بد لنا من التسليم بأن هذه الوحدات يجب أن توجد ، لأن عالم الموضوعات الذى ندركه ينتمى اليها ، إذ العالم ما هو إلا تركيب من هذه الوحدات أو تجميع لها . « فكل شيء له حقيقة إما أن يكون وحدة حقيقية أو مركبا من وحدات حقيقية »^(٢) . وهذه الوحدات يسميها ليبنتز بالمونادات ويحددها بأنها جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء يقول ليبنتز « إن الموناد ما هو إلا جوهر بسيط يتدخل فى تكوين المركبات : بسيط أى بدون أجزاء »^(٣) وعلى هذا تكون الوحدات الحقيقية للعالم « بسيطة وغير ممتدة »^(٤) أى أنها توصف بالبساطة من ناحية كما توصف باللامتداد لأنها ليست بذات أجزاء من ناحية أخرى .

وعندما نفحص فكرة البساطة يجب أن نضع فى الذهن دائما وطبقا لفلسفة ليبنتز نفسه أمرين اثنين : الأول ، أن هذه البساطة تمتاز بالاختلاف والتغير . والثانى ، أنها بساطة حقيقية بمعنى أن الموناد لا يمكن أن يحلل بأى معنى من معانى التحليل . وتقول روث سو « إن هذا النوع من البساطة أثار صعوبات عديدة فيقول بايل فى معجمه « لقد ظن ليبنتز بأنه محق فى افتراضه بأن كل النفوس بسيطة وغير قابلة للتجزئة ولكن من المستحيل أن نفهم كيف تستطيع

(١) Rogers : Astudent's history of philosophy p. 279 .

(٢) Morris , M :|philosophical|writings of Leibniz p. ix.

(٣) Leibniz : La |Monadologie . para I.

(٤) Saw , R. L : Leibniz ch II p. 49.

تلك النفوس — وتركيبها طبعى — أن تشكل أو تنوع عملياتها بواسطة نشاطها المطلق الذى تستقبله من خالقها . إننا نستطيع أن ندرك بوضوح أن الكائنات البسيطة تفعل دائما على نمط واحد بعينه إذا لم تتدخل علة خارجية عنها ، ولقد أجاب ليبنتز على ذلك بقوله « بأنه حينما نقول بأن الكائنات البسيطة تفعل دائما على نمط واحد فإن تمييزا يجب أن يوضع وهو : إذا كان معنى فعلها على نمط واحد هو اتباعها دائما لنفس القانون الخاص بترتيبها أو تتابعها المتغير كما هو الأمر فى سلسلة الأعداد فإننى أقبل هذا فى حد ذاته ، ولكن إذا كان معنى فعلها على نمط واحد هو نفس الطريق أو الأسلوب فإنى أرفضه ... فإن النفس مع أنها بسيطة تماما فإن لديها شعورا مركبا دائما من الادراكات العديدة فى وقت واحد بعينه وهذا يكون كما لو كانت هذه النفس مركبة من أجزاء مثل الآلة^(١) .

ثم يقرر بعد ذلك مباشرة بأن هذه الجواهر التى وصفناها بالبساطة لابد أن توجد مادام هناك ما هو مركب منها إذ « أن المركب ما هو إلا مجموعة من البسائط^(٢) » كما يذهب ليبنتز فى مبادئ الطبيعة والعناية إلى أن « الجواهر إما أن يكون بسيطا أو مركبا والجواهر البسيط لا أجزاء له ، أما الجواهر المركب فهو تجميع للجواهر البسيطة أو المونادات ... ويجب ضرورة أن يكون هناك جواهر بسيطة فى كل مكان لأنه بدون الجواهر البسيطة لا يمكن أن يكون هناك جواهر مركبة^(٣) » .

والجواهر البسيط أو الموناد لا يمكن أن ينتهى طبيعيا كما لا يمكن أن يتبدى فى الوجود طبيعيا أيضا . إن الجواهر البسيطة أو المونادات تبدأ بالخلق وتنتهى بالابادة أما ما هو مركب فإنه يبدأ بالأجزاء وينتهى بانحلال تلك الأجزاء أو بتغيراتها أو انتقالاتها ، بمعنى آخر لما كان الموناد لا أجزاء له « فإنه يأتى إلى الوجود دفعة

(١) Ibid : p. 44.

(٢) Ibid : para 2

(٣) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace para 1.

واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة أيضا»^(١) . وفي هذا المعنى يقول ليبنتز « وليس هناك ما يخاف منه من تحطيم أو انتهاء الموناد لأنه ليس هنالك طريقة يمكن تصورها ويمكن بواسطتها القضاء طبيعيا على الجوهر البسيط . ولهذا السبب نفسه ليس هناك طريقة يمكن بواسطتها أن تبتدىء الجواهر البسيطة طبيعيا في الوجود ، لأن الجوهر البسيط لم يكن قد تكون عن طريق التركيب . إن المونادات فقط يمكن أن تبتدىء في الوجود أو تتوقف عن الوجود كلها مرة واحدة وذلك يعنى أنها تبتدىء فقط بالخلق وتنتهى بالابادة ، وعلى العكس من ذلك فما هو مركب يبدأ وينتهى بالأجزاء»^(٢) كما يقول في مبادئ الطبيعة والعناية الموناد وهو ما لا أجزاء له لا يمكن أن يصنع أو لا يصنع ، ولا أن يبدأ أو ينتهى طبيعيا ، وتبعا لذلك فهو يبقى مادام العالم الذى يتغير ولكن لا يتحطم^(٣) . ويقول في المذهب الجديد في اتصال الجواهر « مادام الجوهر البسيط الذى يمتلك وحدة حقيقية لا بد له من معجزة لكى يبدأ أو ينتهى فإنه ينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يبدأ إلا بالخلق؛ ولن يفنى الا بالعدم»^(٤) .

ولا يجب أن تتسارع الى الذهن فكرة أن المونادات ما هي الا ذرات مادية فالواقع أنها ليست كذلك . فبينما الذرات يتخارج بعضها بعضا ومن ثم لابد أن تتكون من أجزاء يمكن بواسطتها أن تتصل الواحدة بالأخرى ، نجد الموناد بدون أجزاء كما أنه لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا حركة . يقول ليبنتز « ومن حيث أن الموناد لا أجزاء له فليس له أيضا امتداد ولا شكل ولا انقسام ممكن»^(٥) كما يقول في مبادئ الطبيعة والعناية « والمونادات لا أشكال لها وإلا كان لها أجزاء»^(٦) .

(١) Morris : M : Philosophical writings of Leibnitz: P. ix .

(٢) Leibnitz , La Monadologie - para . 4. 5. 6.

(٣) Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para 2.

(٤) Leibnitz : Système nouveau de la nature ... 1

(٥) Leibnitz : La monadologie - para 3

(٦) Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para 2.

فإن قيل وكيف يميز الموناد عن غيره عندئذ ، أجب لبيتز بأن التمييز إنما يكون بالكيف أو بخاصية الموناد نفسه تلك الخاصية التي تختلف من موناد إلى غيره يقول لبيتز « ويجب أن تكون المونادات حاصلة على كيفيات وإلا لما كانت موجودات ... وإذا كانت المونادات عارية عن الكيفيات فإنه لا يمكن تمييز إحداها عن الأخرى أنها أيضا لا تختلف من حيث الكم »^(١) وعلى ذلك فيمكننا أن نميز كما يقول لبيتز « مونادا بعينه عن غيره بالكيفيات الداخلية وبأوجه نشاطاته التي ليست إلا إدراكاته وشغفه »^(٢) ولبيتز لا يقصد بالكيفيات صفات حسية إذ أن صفات الموناد ليست هي مظهرها الخارجى ... ولكن خاصية نشاطه الداخلى الذى يميز طبيعته عن طبيعة غيره^(٣) .

كما يقرر لبيتز بأنه من الضروري أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات إذ لا يوجد فى الطبيعة مونادان أى جوهران يتشابهان تماما وإلا اعتبرا مونادا واحدا أو جوهرًا واحدًا وفى هذا يقول لبيتز « ويتعين كذلك أن يكون كل موناد مختلفًا عن الآخر ذلك لأنه لا يوجد فى الطبيعة أبداً موجودان يشبه أحدهما الآخر تماما بحيث لا يكون من الممكن أن نجد اختلافًا داخليًا قائما على أساس تعيين ذاتى كفى »^(٤) .

وتذهب روث ليد ياسو بأنه طبقا للبيتز يجب أن يختلف كل موناد عن غيره من ناحية الكيف لأن كلا منها بدون أجزاء أى لا يختلف عن غيره من ناحية الكم والحجم والمقدار . وإذا قلنا بأنه يمكن أن يتشابه شيان تماما من ناحية العدد فإن ذلك يعنى أنهما فى مكانين مختلفين وإلا لما استطعنا التمييز بينهما واعتبارهما اثنين . ولما كانت المونادات لا مكان لها فإننا لا نستطيع أن نميز بينها

(١) Leibnitz, La Monadologie para 9

(٢) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace - para 2

(٣) Carr : H. W: The Monadology of Leibniz p. 43

(٤) Leibnitz : La Monadologie . para 9 .

على الإطلاق لا كما ولا كيفا . وأصبحت المونادات جميعا مونادا واحدا . ثم تقول سو ، وفي الواقع أنه في أى سلسلة من سلسلات الأعداد لا يكون لأى منها أى مكان مادي ولكن مكان كل عدد إنما يكون في تلك السلسلة فقط فالعدد أربعة مثلا يكون بين العددين ثلاثة وخمسة . ثم تقرر « بأن القول بأن مونادين يتشابهان في جميع كفيائهما ويكونان مع ذلك اثنين يستحيل مقارنته بالقول بأن العددين المتشابهين تماما يكونان مع ذلك اثنين لا عدد واحد ، إذ لا يمكن أن يكون هناك عددين للأربعة مثلا وذلك بديهي لأن الموضع الوحيد للعدد أربعة إنما يكون بين العددين ثلاثة وخمسة »^(١) .

فالمونادات إذن بما أنها لا تختلف كما Quantitatively فيجب أن تختلف كيفا Qualitatively وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذي يدعوه بمبدأ ذاتية اللاتمميزات Identity of indiscernibles وفحواه أنه إذا كان هناك موضوعان يتشابهان تماما في جميع الاعتبارات أيما ما كانت فإنهما يكونان موضوعا واحدا بمعنى آخر إن الاختلاف بين المونادات ضروري طبقا للمذهب الليبنتزي الذي يقرر بأن الأشياء لا توجد كوححدات منفصلة إلا إذا كان لهذه الوحدات صفات أو كفييات مختلفة . وقد أكد ليبنتز هذا المبدأ في كثير من المواضع فهو يقول في خطاب الى كلارك « قال صديق لي أثناء محادثتي له في حديقة Herenhausen وبحضور الأميرة صوفيا البروسية أنه متأكد من استطاعته الحصول على ورقتي شجرة متشابهتين تمام التشابه فتحادثته الأميرة أن يجدها فأسرع في البحث عنهما وقتا طويلا ولكن دون جدوى »^(٢) كما يذكر ليبنتز في خطاب آخر لكلارك « بأن نقطتين من الماء أو اللين تتمايزا اذا نظرنا إليهما من خلال الميكروسكوب »^(٣) كما يشير إلى هذا المبدأ في كتابه مقالات جديدة في العقل البشري فيقول « لا يوجد فردان متشابهان تشابها كاملا بل لا بد من اختلافهما أكثر من الاختلاف

(١) Saw, R. L : Leibntiz ch 11 p 53 .

(٢) Carr , H, W : The Monadology of Leibnitz pp 44 - 45 .

(٣) Saw, R L : Leibniz ch II p. 54 .

العددي « وفي موضع آخر من نفس الكتاب يقول على لسان Théophile المعبر عن رأيه « أنه إذا تشابه فردان تماما وتساويا فلن يكون في الامكان التمييز بينهما وفي الحقيقة أن كل شيء مختلف اختلافا حقيقيا عما عداه^(١) كما يؤكد ليبتنز هذا المعنى في مقاله في الميتافيزيقا فيقول « إنه لا يوجد جوهران متشابهان تماما أو مختلفان مجرد اختلاف عددي وحسب^(٢) » ويذكر في خطاب إلى كلارك يحو فيه كل شك حيال مبدئه هذا فيقول « إن افتراضنا وجود شيئين غير متميزين هو افتراض لنفس الشيء تحت اسمين مختلفين^(٣) » .

والخلاصة على ما يقول رسل هي « أنه لا يوجد مونادان متشابهان تماما وأن هذا يكون مبدأ ذاتية اللامتميزات » .

والموناد أو الجوهر البسيط يتغير تبعا لتغير الادراكات التي تقع له ، ونحن قادرون على تصور مبدأ إدراكات المونا ، فإن هذا المبدأ يجب أن يعتمد على التغير الذي يحمل بالموناد نفسه إذ « لما كان الموناد وحده هو الحقيقي فإن كل تغير في الطبيعة يجب أن يكون خلال الموناد^(٤) . ومن ناحية أخرى لما كان الموناد بسيطا أى بدون أجزاء فإنه لا شيء يمكن أن يخرج منه ليكون له فعل خارجه ولا شيء يمكن أن يدخل إليه ليجمعه يتغير داخليا . فالموناد يفعل ولكن لا يتفاعل كما تتفاعل الذرات ، كما أنه عالم مغلق على نفسه أو على حسب التعبير الليبتنزي الشهير بأن « الموناد لا نوافذ له بحيث لا يمكن لأى شيء أن يدخل فيه أو يخرج منه^(٥) » .

(١) Leitnitz: Nouveaux Essais sur l'entendement Humaine avant - propos 17.

(٢) Ibid : p. 183

(٣) Moris: M : philosophical writings of Leitniz p. 204

(٤) Russell : B : A history of western philosophy d 607

(٥) Latta , R : The Monadology and other philosophical writings p. 33.

(٦) Lribnitz : La Monadologic . para 7 .

وعلى ذلك فإن التغيرات التى تحدث للمونادات لا يمكن أن يكون مبدأها خارج عن المونادات نفسها . يقول ليبنتز « إن الموناد المخلوق يتغير ... ويتبع ذلك أن التغيرات الطبيعية للمونادات تصدر عن مبدأ داخلى مادامت العلة الخارجية لا يمكن أن يحدث عنها أى تأثير فى داخلية الموناد »^(١) .

ولكن ما هو هذا المبدأ الذى يقول عنه ليبنتز أنه فى صميم الموناد نفسه ؟ يجيب ليبنتز بأن هناك فى كل موناد قوة Force هى مبدأ كل التغيرات التى تقع له أو مبدأ كل الادراكات التى يمر بها . ومن ثم نستطيع أن نحدد الجوهر بأنه الشئ الذى يحوى فى داخله مبدأ تغيره . وفكرة القوة هذه التى جاء بها ليبنتز هى فكرة ميتافيزيقية فى أصلها ولكى نفهمها تماما فى القوة التى يجدها كل فرد منا ويمكن أن يلاحظها فى داخلية كمجهود لما يقوم به من أفعال . ويسمى ليبنتز قوة المونادات ومجهوداتها والاتجاه المستمر فيها لانتاج إدراكات جديدة بالشغف Appetition وهو ميل إلى التغير المستمر وبالمرور على إدراكات جديدة بدون توقف . يقول ليبنتز « إن حركة المبدأ الداخلى التى تحدث والتى تتغير والتى تجعله يمر من إدراك الى آخر هو الشغف . وحقيقة أن هذا الشغف لا يصل دائما وتتما إلى الادراكات التى يغيها ولكنه يصل دائما إلى بعضها ومن ثم يصل إلى ادراكات جديدة »^(٢) .

والخلاصة أن التغير مستمر فى كل موناد وأن ذلك التغير يتبع مبدأ داخليا . ليس للعلل الخارجية فيه أدنى تأثير وفى هذا المعنى يقول إميل بوترو « إن كل موناد يتغير باستمرار طبقا لقوة نشاطه ولكن هذا التغير يكون منبعثا من صميم الموناد »^(٣) .

Ibid : para 10 - 11 .

(١)

Ibid : Para 15 .

(٢)

Boutraux, E : La Monadologie p. 606 .

(٣)

طوائف المونادات :

تنقسم المونادات عند ليبنتز الى مونادات مخلوقة وإلى موناد خالق .
والمونادات المخلوقة تختلف بحسب وضوح إدراكاتها ودرجة تميز تلك الادراكات إلى الطوائف الثلاثة الآتية :

(١) Unconscious or bare Monads المونادات العارية عن الشعور : وهي عنده تشير إلى الكائنات الحية كائنة ما كانت . وهي حاصلة على نضج معين وعلى اكتفاء ذاتي يجعلها مبدأ أفعالها الداخلية . أى أن تلك الطائفة من المونادات تكون كاملة بذاتها في تمثيل العالم وكاملة بذاتها ككائن حتى إيجابى أو كقوة . إلا أن إدراكاتها تكون غير واضحة وغير محددة وغير متميزة أى أن ادراكاتها تكون مضطربة ومختلطة . وتلك الطائفة من المونادات لا تشعر بالادراكات التي تقع لها ولا تتعلقها أيضا بمعنى أنها لا تبحث عن أسبابها كأن ترجعها الى مبدأ السبب الكافي أو الى مبدأ عدم التناقض . ويطلق ليبنتز اسم Entelechy على تلك الطائفة . وذلك المصطلح يشير الى البسائط الحية على ما يقول بوترو ^(١) وهو بذلك « يكون مفهوماً أوسع من مفهوم الاصطلاح Soul » إن كان لا يوجد بينهما اختلاف في النوع . فهناك إنتلخيا للنبات أو أى شيء حتى ولو لم يكن له إدراك مميز ^(٢) . صفوة القول أن الاصطلاح Entelechy يشير إلى كل كائن لا يشعر ولا يتعقل إدراكاته ومع ذلك هو مكتمل بذاته وحاصل على نضج معين وحى . لذلك سنترجمه هنا بالنفس النباتية . يقول ليبنتز في المونادولوجيا « والجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة يمكن أن تسمى كلها بالانتلخيا لأنها حاصلة على نضج معين ، كما أنها حاصلة على

Ibid p. 62 .

Carr, II. W : The Monadology of Leibniz p. 101.

(١)

(٢)

اكتفاء ذاتي يجعل كل منها منبع افعاله الداخلية ويمكن ان نصفها بالانية
الروحية»^(١).

٢ - Conscious Monads المونادات الحاصلة على الشعور : وهي حاصلة
على نضج معين واكتفاء ذاتي وحاصلة على قوة ونشاط . وتتميز عن الأولى في أن
تمثيلها للعالم يكون أكثر تحديدا وتميزا عن الأولى كما أن إدراكها للعالم يكون
مصحوبا بالذاكرة . بمعنى آخر تلك الطائفة من المونادات أو الجواهر البسيطة
أرقى من حيث درجتو الوضوح والتميز والتحدد من الأولى . كما أنها تشعر
بإدراكاتها وتحسها . ولكنها مع ذلك لا تعقل تلك الإدراكات ولا تبحث عن
أسبابها فإدراكاتها على ذلك لا تتصف بصفة التعقلية أو الاستدلالية . وهذه
الطائفة يسميها ليبنتز بالنفس الحيوانية Soul ويضعها في درجة وسطى بين النفس
النباتية التي لا تشعر ولا تعقل إدراكاتها وبين النفس العاقلة التي تشعر وتعقل
تلك الإدراكات إذ أن النفس الحيوانية تشعر بإدراكاتها ولكنها لا تعقلها ، يقول
ليبنتز « وإذا أعطينا الاسم النفس الحيوانية Soul لكل ما هو حاصل على
الإدراكات أو الشغف بالمعنى العام الذي فسرناه لتتج عن ذلك أن كل الجواهر
البسيطة أو المونادات المخلوقة يمكن أن تسمى بالنفوس الحيوانية Souls ولكن بما أن
الشعور هو شيء أكثر من الإدراك الساذج فإننى أفضل استخدام الاصطلاح العام
« الموناد » أو « النفس العامة » للجواهر البسيطة الحاصلة على الإدراك وحده
لكى أبقى الاصطلاح Soul للجواهر البسيطة التي يتميز إدراكها بأنه أكثر تحديدا
ومصحوبا بالذاكرة»^(٢).

٣ - Rational or self-conscious Monads المونادات الشاعرة بذاتها :
ويطلق عليها ليبنتز لإسم النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit وهي على
ما يقول لانا « أرفع تلك الطوائف وأعلاها درجة وتكون مصحوبة علاوة على
الذاكرة بالعقل Reason وتطلق على الانسان وعلى العقول العليا»^(٣) . وإذن

Léibnitz : La Monadologie para 18 .

(١)

Ibid : para 19

(٢)

Latta , R : The Monadology and other philosophical writings p. 51.

(٣)

فهذه الطائفة من المونادات هي على عكس الطائفة الأولى : إدراكاتها واضحة متميزة ، كما أنها تشعر بتلك الإدراكات وتتعلقلها أى أن النفس العاقلة في درجه عاليا تجعلها تستدل وتفكر وتستنتج من إدراكاتها ما يؤدي بها إلى معرفة حقائق العالم الالهي وعالمنا نحن . والنفس العاقلة إذا كانت تعتمد في استدلالاتها على إدراكات غاية في الوضوح والتميز لاستطاعت أن تتوصل إلى الحقائق الضرورية وإلى اثبات وجود الله وإلى معرفة عظمتة ومجده ، وإذا كانت تعتمد في استدلالاتها على إدراكات أو أفكار يشوبها الغموض وعدم الكفاية فإنها تتوصل الى معرفة العالم الخارجي بما فيه من حقائق عرضية . يقول ليبنتز « ولكن المعرفة بالحقائق الضرورية والابدية هي التي تميزنا عن مجرد حيوانات ، وتعطينا العقل والعلم والذين يدفعاننا الى معرفة أنفسنا ومعرفة الله . وهذا ما يجعلنا نعطي لانفسنا إسم النفوس الناطقة أو العاقلة Rational soul أو الروح Spirit^(١) والنفس الناطقة إنما تستدل طبقا لمبدأين عظيمين الأول : هو مبدأ عدم التناقض الذي يستخدم في البحث|عن الحقائق الرياضية والميتافيزيقية ، والثاني هو مبدأ السبب الكافي الذي يستخدم في البحث عن الحقائق المتعلقة بالماديات والوقائع أى أن الأول يستخدم في عالم الفكر بينما الثاني يستخدم في عالم الوجود . وفي هذا يقول ليبنتز « إن استدلالنا تقوم على مبدأين عظيمين أولهما : مبدأ التناقض Law of contradiction وبفضل هذا المبدأ نحن نحكم على تناقضنا الذاتي بأنه زائف وننقيض ما هو زائف أو ما هو ضد له بأنه حقيقي . والمبدأ الثاني هو مبدأ السبب الكافي Law of sufficient - reason وبفضل هذا المبدأ نحن نفكر بأنه لا واقع يمكن أن يقال عنه إنه حقيقي أو موجود ولا قضية يمكن أن يقال عنها بأنها صادقة إذا لم تكن حاصلة على سبب كاف يوضح لم كانت هكذا ولم تكن على نحو آخر ، على الرغم من أننا لا نعرف الأسباب في معظم الحالات »^(٢)

والخلاصة أن المونادات المخلوقة تنقسم الى طوائف ثلاثة : النفس النباتية وإدراكاتها غير مميزة ولا تشعر بها ولا تتعلقلها ، والنفس الحيوانية وإدراكاتها مصحوبة بالذاكرة ولكنها لا تتعلقلها ، والنفس العاقلة التي تشعر بإدراكاتها وتتعلقلها خلال مبدأى التناقض والسبب الكافي .

Leibnitz : La Monadologie para 29 .

(١)

Ibid : Para 31 - 32 .

(٢)

أما الموناد الخالق أو الموناد الأعظم أو الله فهو خالق كل هذه المونادات وهو وحده القادر على أن يبيدها . والموناد الأعظم لا يحكم العالم فقط بل يبنيه ويصنعه وهو أرفع منه يقول ليبنتز في بداية الأصل الأساسى للأشياء « أننا نجد إلى جانب العالم أو تجمع الأشياء المتناهية وحدة Unity معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفسى على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الأنا على جسمى ولكن بطريقة أكثر شرفاً وتمجيذاً ، إذ أن الوحدة المسيطرة على العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه أيضاً وتصنعه وهى أرفع منه وخارجة عنه Extramundance وتلك الوحدة هى الأصل الأساسى للأشياء»^(١) . ويقول فى مبادئ الطبيعة والعناية « وهذا الجوهر الأولى البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أى حاصل على القدرة على كل أمر Omnipotence والعلم بكل أمر Omniscience وعلى خير أسمى»^(٢) .

فالموناد الأعظم هو خالق ومبيد سائر المونادات ومعدمها وهو فى ليبنتز كامل خير مريد ومحيط بكل شىء كما سنشرحه فيما بعد .

المذهب الحيوى عند ليبنتز :

أقام ليبنتز فلسفته مثل ديكارت واسبينوزا على فكرة الجوهر ولكنه اختلف عنهما فى مسألتين : الأولى مسألة العلاقة بين النفس والبدن وهذا ما سنوضحه فيما بعد . والثانية : فى عدد الجواهر . فلقد رأينا ديكارت يقبل جواهر ثلاثة بينما تسامى اسبينوزا على ذلك الانفصال الديكارتي وقال بمذهبه فى وحدة الوجود الذى يشير إلى جوهر واحد ليس الا . ورأينا عند ديكارت أن الامتداد هو ماهية المادة أما اسبينوزا فقد جعل الامتداد مع الفكر مجرد صفتين لله . أما ليبنتز فقد ذهب كما رأينا إلى أن الامتداد لا يمكن أن يكون جوهرًا بسيطًا أو صفة للجوهر، وتبريره لذلك هو أن الامتداد يتضمن تعدداً أو تجمعاً ومن ثم نستطيع أن نفرس الامتداد عند ليبنتز على أنه تجمع من الجواهر كل واحد منها غير ممتد. وقد اعتقد

. Leibnitz : Ultimate organization .

(١)

. Leibnitz : Principe de la nature et de la grace, Para 9. (٢)

ما يشعر بالادراكات وما لا يشعر بها ومنها ما يتعقل إدراكاته وما لا يتعقلها. وقد ترتب على رفض ليبنتز للامتداد الديكارتي كجوهر أو كصفة للجوهر بأن أصبح الفكر هو الصفة الوحيدة الممكنة المتبقية ومن هنا كان ليبنتز منساقا على ما يقول رسل « إلى إنكار حقيقة المادة وإلى تكوين عائلة لا متناهية من النفوس »^(١) ويستنتج من هذا أن ليبنتز يؤمن بالمذهب الحيوي وينكر كل جهود وموت في الطبيعة أو في العالم .

والآن لتتبع عناصر هذا المذهب الحيوي .

في ليبنتز لا شيء ميت في الطبيعة وكل شيء فيها يتمتع بالحيوية يقول ليبنتز « وفي العالم لا شيء جاف أو عقيم أو ميت ولا صخب ولا فوضى ماعدا في المظهر ، ويمكن أن نقارن ذلك بمظهر بحيرة صغيرة على بعد ، حيث نجد تحركات فوضوية ، وتجمعات كثيرة لأسماء صغيرة بدون أن نميز الاسماء ذاتها »^(٢) وليبنتز هنا يشير إلى حياة ديناميكية حية تسرى بين أوصالها حيوية متدفقة كما يشير الى أن تلك القوة المتدفقة إنما هي قوة منظمة منسقة في صميمها .

وعند ليبنتز أيضا تكون كل قطعة من المادة بل كل جزء من تلك القطعة هو عالم مليء بالمخلوقات والأرواح من كل نوع . وفي هذا يقول ليبنتز « ومن ثم فيبدو أن كل جزء مهما صغر من المادة عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والنفوس النباتية والنفوس الحيوانية »^(٣) ويقول في المذهب الجديد في اتصال الجواهر « إنني أقول دائما بأن كل جسم مهما كان صغره هو عالم من المخلوقات اللامتناهية العدد »^(٤) وينتج عن ذلك « أن الطبيعة زاخرة تماما بالحياة »^(٥) كما ينتج عن ذلك أن كل موناذ يمثل العالم كله من زاويته الخاصة . وفي هذا يعطينا ليبنتز مثال الحديقة والبحيرة فيقول « وكل جزء من المادة يمكن أن يتصور على أنه حديقة مليئة بالنباتات أو بحيرة صغيرة مليئة بالأسماء ، ولكن كل فرع من كل

(١) Russell : B. : A history of western philosophy p. 606

(٢) Leibnitz : La Monadologie . para 69 .

(٣) Ibid : Para 66 .

(٤) Leibnitz : System nouvelle de lanature . 3 .

(٥) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace para 1 .

نبات ، وكل عضو من كل حيوان ، وكل نقطة من أجزائها السائلة هي أيضا مثل تلك الحديدية أو البحرية الصغيرة . وعلى الرغم من أن الأرض والهواء اللذين يتخللا نباتات الحديدية ، والماء الذى يتخلل أسماك البحرية لا يتضمنان نباتا أو سمكا فإنها — أى الأرض والهواء والماء — تحتوى نباتات وأسماك ولكن بصورة أصغر مما يمكن إدراكه »^(١) .

وعند ليبنتز يكون لكل جوهر وضعه وترتيبه وجدواه فيقول « ليس هناك جوهر عديم الجدوى وإنما كلها صنعت لكى تتعاون فى تحقيق خطة الله »^(٢) /وعنده أيضا نجد القدرة على الفعل المنبعثة من صميم الموناد فيقول « الجواهر كائن قادر على الفعل »^(٣) وعند ليبنتز لا توجد كتل سلبية عاطلة ، ولا تجمعات راكدة خاملة . فالحركة فى كل مكان ، والنشاط يسرى بين سائر المخلوقات والإيجابية متحققة فى الجميع يقول ليبنتز « وليس لدى معرفة بتلك الكتل العاطلة ، والتي لاجدوى لها ، والسلبية ... فهناك إيجابية فى كل مكان ، وبالطبع فإننى أؤيد هذا أكثر من أى فلسفة أخرى لأننى أعتقد بأنه لا يوجد جسم بدون حركة ولا جوهر بدون قوة »^(٤) .

وفى ليبنتز وطبقا لا تجاهه الحيوى ليس هناك ميلاد أو وفاة بالمعنى المطلق لهما وكل ما هنالك تغير وانتقال فى الأشكال والمظاهر . يقول ليبنتز « لا يمكن أن يوجد ميلاد مطلق أو موت كامل بالمعنى الجامد لهما ، الذى يعتمد على انفصال الروح عند الجسد ، فما ندعوه بالميلاد ما هو الا تطور ونمو وما ندعوه بالموت ما هو إلا احتواء ونقصان »^(٥) ويقول فى مبادئ الطبيعة والعناية

(١) Leibnitz : La Monadologie, para 67 - 68 .

(٢) Leibnitz : Systeme nouveau de la nature ... 2 .

(٣) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace. para 1 .

(٤) Leibnitz : System nouveau de la nature ... 2 .

(٥) Leibnitz : La Monadologie. para 73 .

« فليست النفوس الحيوانية فقط بل والحيوانات أيضا لا تولد ولا تموت ، إنها فقط تتطور وتغطي وتغير أريدتها وتتجرد منها وتنتقل ، والنفوس الحيوانية لا تترك كلية جسدها ، ولا تنتقل من جسد الى آخر جديد كل الجدة عليها ، ومن ثم فلا يوجد تناسخ وإنما هناك انتقال »^(١)

والواقع أن موقفه هذا من الميلاد والوفاة إنما ينتج عنده من مبدأ الاتصال Law of continuity الذى يقرر أن الطبيعة تكره القفزات وأن كل شيء إنما يحدث تدريجيا وخلال وسائط عديدة . فيقول ليعتبر في المقالات الجديدة في الفهم الانسانى « لا شيء يأخذ مكانه دفعة واحدة وهذه مسلمة كبرى من مسلماتي ... فالطبيعة لا تقبل القفزات وهذا ما أدعوه بقانون الاتصال ... واستخدم هذا القانون في الطبيعيات له اعتبار عظيم ، فنحن نمر دائما من الصغير الى الكبير والعكس خلال وسائط عديدة من الأجزاء ، كما أن الحركة لا تقوم ولا تنتهى فجأة الى الكون ولكنها تأتى وتذهب خلال حركات أصغر »^(٢) وطبقا لهذا المبدأ « فيكون هناك اتصال تام في درجات الكمال تتمثل المونادات خلالها العالم »^(٣) ويكون العالم عنده مكون كما يقول رايت من أعداد لا متناهية من المونادات الحية في مراتب متصلة من التقدم . وهذا يشكل المذهب الحيوى »^(٤) .

وإذا جاز لنا أن نعتبر الموناد أو الجواهر البسيط على أنه نقطة ، فلن تكون هذه النقطة طبقا لليبنيتز نقطة رياضية لأنها عنده « وإن كانت مضبوطة فهي ليست إلا وجهات نظر نعبر بها عن الكون »^(٥) . كما أنها لن تكون نقطة فيزيقية لأن هذه تقبل القسمة أيا كان من صغرها وإنما تكون نقطة ميتافيزيقية « لأن النقط الميتافيزيقية أو نقط الجواهر المكونة من الصور والأرواح هى وحدها المضبوطة

Leibnitz : Principe de la nature et de la grace. para 6 . (١)

Leibnitz : Nouveaux essais sur l'entendement humaine d. 17 . (٢)

Wright : A history of modern philosophy p. 125 . (٣)

Latta, R : The Monadology and other philosopheal writings p. 67 (٤)

Leibintz : System nouveau de la nature 1 . (٥)

والحقيقية ولا يوجد بدونها أى شىء حقيقى مادام لن توجد كثرة بدون الوحدات الحقيقية»^(١).

وما دامت النقط الميتافيزيقية مكونة من صور وأرواح وما دامت هذه النقط أيضا هى الوحدة الحقيقية لكل ما فى العالم ، نقول — ما دامت هذه النقط حية وليست جامدة راکدة فإن هذا كله إنما يدعم فى النهاية المذهب الحيوى فى ليبنتز .

وعلى ذلك تصبح الحقيقة عند ليبنتز وهى عنده الموناد البسيط أو الوحدة الحقيقية — تصبح — ديناميكية « وموجبة بالضرورة . وأن الموجب حى ومن ثم فالموجبات الحية هى وحدها الوحدات الحقيقية »^(٢) .

(١) Ibid

(٢) Carr, H. W : The Monadology of Leibniz P. 175.

ثالثا

الموناد والمنطق

الموناد والمنطق

القضية التحليلية :

كان لأرسطو الفضل في وضع أصول المنطق الصوري ذلك المنطق الذي حدد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها في إطار صورة الموضوع — المحمول . وتلك القضية المجردة التي صورتها أهوب اعتبرها أرسطو قضية بسيطة ، كما اعتبرها أيضا الوحدة التي ينتهي أو يتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أو أكثر ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لنصل في النهاية الى تلك القضية البسيطة « وعلى ذلك فالقضية البسيطة عند أرسطو أى القضية ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية التي تتألف منها أية عملية فكرية أيما كانت

والواقع أن أرسطو كانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموضوع المنطق ومنهجه والغرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطلق كلمة التحليل أى « المنطق » على تحليل الاستدلال والاستنباط محصورا في القياس إلى أشكال وضروب ، ثم مد إطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة . والنقد الذي يوجه إلى أرسطو من وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أه المنطق الحديث الذي كان للبينتر الفضل في تدعيمه وتأكيده إنما يرجع لا لأن أرسطو حصص موضوع المنطق في الاستنباط وقوانينه فهذا هو موضوع المنطق المعاصر وإنما هو في حصص الاستنباط كله في القياس وحده ، غير متنبه الى ضرورة التوسع في تحليل الاستنباط حيث نرى قوانين أخرى لا تمت الى القياس

بصلة مثل علاقات المساواة أكبر من أصغر من الخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطو بين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة ، وخص تحليلاته الأولى بالصورة التي هي صورة الاستنباطات ، ورأى القضايا كلها في صورة واحدة هي صورة الموضوع المحمول . وتكفى نظرة واحدة في تحليلاته لبيان مدى اهتمامه بإبراز الصورة في نقائها التام حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهو ما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة إلا أن رموز أرسطو كانت ناقصة ، إذ أنه رمز فقط إلى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أ، ب، ج ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية Logical constants مثل إذا إذن ، كل ، بعض الخ . ولكنه مع رمزه الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطقية هي دالة قضائية Propositional function وليست قضية محددة ذات معنى قاموسى ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا .

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطو أن المنطق ينتسب بطبيعته الى مجموعة العلوم البرهانية demonstrative sciences التي توصف في العصر الحديث بعبارة النسق الاستنباطى deductive system ولكن أرسطو لم يتوسع في هذه الفكرة ولم يقيم الدليل عليها كما أقامه في الهندسة . وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض منه عند أرسطو ، فهي تمنع من أن يكون المنطق صناعة أو صناعة وعلماء أو علما معياريا ، إنما هو علم نظرى أى نسق استنباطى كالهندسة ولذلك سماه أرسطو علم التحليل .

والسؤال الآن هو : هل يمكن أن نعتبر القضية الحملية التي قال بها أرسطو والتي صورتها عنده هي : أهو ب قضية تحليلية ؟ الواقع أننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محمولات معينة نستنتجها أو نستدلها من مجرد النظر في ذلك الموضوع دون حاجة الى معيار خارجي يحدد صدقها أو كذبها . فالقضية الحملية الأرسطية هي تحليلية من حيث أنها قضية

بسيطة تنحل إليها جميع التأليفات والقضايا المركبة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه في الحسبان وهو أن أرسطو جعل موضوع تلك القضايا كليا مثل كلمة « إنسان » مثلا . وهذه الكلمة ذاتها أو ذلك الموضوع في حد ذاته ، يمكن أن نتناوله بالتحليل فنتبين فيه أفراد مختلفون من البشر منهم من قضى نحبه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر في الوجود الى آخر الدهر »^(١) .

ففضل أرسطو . . يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية ، وإن كانت قضاياها الحملية تحتوى على حدود كلية يمكن أن تنحل الى أبسط منها . ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهو أن الرواقين توصلوا الى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الاطار من جهة ومن حيث إحتواء القضية على حدين كليهما جزئى من جهة أخرى .

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطى هجوما عنيفا خصوصا من ناحية إحتواء القضية الحملية على الحدود الكلية . وذهبوا الى القول بالحدود الجزئية أو المخصوصة . فزبنون الرواقى وكريزيب وغيرهما من الرواقين أكثروا من الكتابة فى الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبي الذى تعكسه لنا نظريتهم فى المعرفة وهى النظرية التى يقوم عليها منطقهم .

فهم يقولون إن المعرفة تأتى من الاثر الحاصل عندنا من موضوع خارجى ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذى هو تعبير عنها بكل ما هو فيها من جزئى وشخصى . فالأقوال كلها كما تصورها الرواقيون مخصوصة فهم أعداء لكل ما هو كلى لأنهم حسيون ، وقد استخدموا لإسم الإشارة مثل « هذا » بغية مزيد من الحذر والتحوط وبألا يقعوا فى أى حد كلى .

(١) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ص ٢٠ - ٢٢

والمنطق الرواقى من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الوقائع الجزئية أو الشخص أو الذرية على حد تعبير رسل فى قضايا منفردة مبعثرة بل هو يستنتج من واقعة مشاهدة حالية واقعة أخرى يمكن أن تشاهد وذلك بواسطة كلمات مثل « إذا » « أو » « و » « لأن » الخ . وأهم القضايا التى تهمنا من وجهة نظر اللوجستيقا أو المنطق المعاصر هى :

- (١) القضية المنفصلة التى تربط واقعتين بكلمة « أو » ومثال الرواقين هو « هى نهار أو هى ليل » .
- (٢) القضية المتصلة التى تربط واقعتين بكلمة « و » ومثال الرواقين « هى نهار وهى ليل » .
- (٣) القضية الشرطية التى تربط بكلمة « إذا » واقعتين إحداهما المقدم وهو الشرط وأخرهما التالى وهو المشروط ومثالهم « إذا هى نهار فهى مضيئة » .

ولقد حاول مؤرخو المنطق رد المنطق الرواقى رغم استقلاله إلى المنطق الأرسطى فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحملية ، ولكن عندما طبق لينتزر العلميات الرياضية كالجمع والضرب فى معالجة الأمور المنطقية ثم لما اتضح أن كلمات مثل « أو » « و » « إذا » إنما تشير إلى علاقات بين القضايا الذرية وينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية وأن هذين النوعين من القضايا أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التى هى موضوع القسم الأول من اللوجستيقا . نقول لما اتضح كل هذا تكشفت الصلة الوثيقة بين المنطق الرواقى واللوجستيقا التى أسهم فى تدعيمها لينتزر الأمر الذى جعل للمنطق الرواقى الصدارة فى العصر الحديث والذى أدى الى تفوقه على المنطق الأرسطى .

وسنرى أن لينتزر لا يرى أن القضية الحملية الأرسطية هى القضية التحليلية لأنها تحتوى على حدود كلية . إذ القضية التحليلية فى لينتزر تحتوى على حدود جزئية كما هو الشأن فى المنطق الرواقى . بعبارة أدق القضية التحليلية فى لينتزر

تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المدرسيون فى هذا الصدد النهج الأرسطى فاهتموا بالشكل الخارجى للقضايا وخصوصا القياس ، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية فتجمد منطق أرسطو وأصبح عقيما مجدبا غير منتج . الأمر الذى أدى الى الثورة على هذا المنطق فى عصر النهضة وفى بداية القرن السابع عشر أى فى بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

القضية التحليلية عند ديكارت :

رأينا أن أرسطو خصوصا فى تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز الى القضية الحملية التى هى القضية البسيطة عنده بالصورة أ هو ب . ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص إذ أنه لم يرمز الى الثوابت على الاطلاق . ورأينا أن المنطق الرواقى هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليلية الأرسطية وأشار الى ضرورة كون حدود القضية جزئى و شخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية تحاكى قدر الامكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين . ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضة ومنهجها ؟^(١) .

يقول ديكارت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا فى المنطق الصورى كما هو الشأن فى الرياضة . ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم اذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطو نفسه والرواقيون وريموند ليل وغيرهم ، وإنما المهم وهذه هى الخطوة الثانية التى تمكن المنطق الصورى من أن

Paul Mouy , Logique p. 235. (١)

يصير يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضة نقول — انما المهم — هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعنى الانتقال من المركب الى البسيط أو من الكل الى الأجزاء أو من المعقول بغيره الى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها ، وتقسم هذه المشكلات الى أبسط منها وهكذا إلى أن نصل الى المبادئ البسيطة التى لا تقبل القسمة . فمن بين القواعد الأربعة التى ذكرها ديكارت فى المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين :

« أن أقسم كل واحدة من العضلات التى سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع ، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه » .

« أن أسير بأفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل الى معرفة أكثر تركيبا ... »^(١) . والتحليل الديكارتي على هذا النحو الذى شرحناه إنما يقوم على مسلمة مؤداها بأنه ليس فى المركب شئ أكثر مما يكون فى عناصره البسيطة ، كما أن التحليل عنده « هو الوسيلة التى لا غنى عنها للوصول الى تلك الطبائع البسيطة التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا أو للرجوع الى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا كمون النار فى الحجر الصوان والتى هى أسس كل علم ومصدر كل الموضوع »^(٢) .

والفكر وهو بإزاء تحليل وتركيب القضايا أو المشكلات يعتمد على عمليتين : وهما الحدس من جهة والاستنباط من جهة أخرى . أما الحدس فهو على ما يقول الدكتور عثمان أمين « الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها العقل بعض الحقائق ويوقن بها يقينا لا سبيل الى دفعه »^(٣) وأما الاستنباط « فهو قوة تفهم بها حقيقة

(١) المقال عن المنهج ص ٣١ - ٣٣

(٢) عثمان أمين ديكارت ص ١٠١ .

(٣) نفس المرجع ص ٨٧ .

من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى وهو فعل ذهنى بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج نلزم عنها . فهو عملية تنقلنا من حد الى حد يليه مباشرة وضرورة»^(١).

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى ويستخدم الحدس الذى يعتمد عليه المنهج الرياضى والذى « يبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج الى أعقدها »^(٢) ويساعده فى ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة وعلى أى نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية وهذا هو طريق التقدم فى المعرفة»^(٣).

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطو فى ضرورة تحليل ما هو مركب لكى نصل الى ما هو بسيط إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو :

الأولى — أن القياس الأرسطى أو الاستدلال القياسى لا يؤدي إلى معارف جديدة والأفضل استخدام الاستدلال الرياضى .

والثانية — أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول وإنما على كل قضية لا تحتوى على شيء أكثر مما يكون فى عناصرها البسيطة .

(١) نفس المرجع ص ٩٠

(٢) نفس المرجع ص ١١٢

(٣) نفس المرجع — نفس الموضع

القضية التحليلية عند لينتزر :

أولا : الهجاء العام عنده :

لقد سعى لينتزر ما وسعته الحيلة الى إيجاد هجاء عام يستخدم فيه المهج الرياضى وينطبق على جميع المعارف والعلوم وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء العام *Caracteristique universelle* أحيانا وباللغة العالمية *Lanque universelle* أحيانا ثانية وبفن التركيب *Art de combinatoire* أحيانا ثالثة وبفن الاختراع *Art d'invention* أحيانا رابعة .

وقد نجد أساسا لهذه الفكرة عند أرسطو وريموند ليل وديكارت . فنعلم أن أرسطو كان يقوم بوضع جدول لكل الحدود المتوسطة في قياسه ويرمز لها وما دامت هذه الحدود المتوسطة هي التوسط الذى تلتقى فيه الحدود الكبرى والحدود الصغرى ، فإنه ينتج أن ترميز مثل هذه الحدود سيوصلنا الى هجاء عام أو منطق رمزى أو لغة عالمية .

أما ريموند ليل فلعله أول من قال بفكرة العلم الكلى هذه في القرن الثالث عشر ، فلقد أشار في كتاب له يسمى « الفن الأكبر » إلى أننا لا يمكن أن نتخيل علما عاما كأساس للعلوم كلها لأنه يشتمل على جميع مبادئ العلوم ، ثم نرسم لكل معنى منها بحرف من حروف الهجاء ، يتكون من مجموعها ما يسمى بالهجاء العام الذى نصبح فيه حاسبين لا قياسيين . أما ديكارت فقد ذهب الى أن الهندسة أو الرياضيات إنما هي ثوب خارجى لرياضة أعلى أسماها العلم الكلى وفيها ندرس العلاقات جميعها بأسلوب رياضى ، وهذه الرياضة الأعلى إنما تأتى عن الرمز للطبائع البسيطة التى يصل اليها بواسطة التحليل . بمعنى آخر حاول ديكارت أن يحلل المركبات إلى طبائعها البسيطة التى لا تقبل التحليل ثم حاول بعد ذلك استخدام الرمز الدال على هذه الطبائع . ولما كان ديكارت يروم الوصول الى الطبائع البسيطة لكل العلوم والفنون والفلسفات وترميزها ، فإنه ينتج لدينا في النهاية لغة كلية أو هجاء عام أو لغة عالمية .

وجملة آراء هؤلاء مؤداها أننا إذا استطعنا أن نعبر بوضوح كامل عن كل أفكارنا بالرموز كتلك التي نستخدمها في الحساب مثلا ، فإننا نستطيع السير في كل العلوم تماما كما نسير في الحساب . وهذه الرموز ذات الخصائص المعبرة عن أفكارنا سهوف تكون لهجة جديدة أو لغة جديدة يمكن استخدامها نطقا وكتابة وفهما . ومن الواضح أننا لو توصلنا الى تلك اللغة العامة أو الهجاء العام في جميع المعارف والعلوم فإننا سنصل الى نفس الدقة والوضوح التي تمتاز بهما الرياضيات في جميع معارفنا وعلومنا .

ولقد كان ليبنتز يستخدم حروفا أبجدية أو أرقاما أولية ، وهو كان يستخدم الحروف الأبجدية أول الأمر ليعبر بها عن العلاقات والتصورات ، أما مركبات هذه العلاقات والتصورات فيعبر عنها بحاصل ضرب هذه الحروف . فهنا ازدواج في استخدام الحروف الأبجدية من ناحية والأرقام من ناحية أخرى . فقولنا أرسطو فيلسوف وعالم أو سياسي ، يساوي تعبيرنا الرمزي أرسطو يكون أ و ب أو ج . وكان ليبنتز في أحيان أخرى يرمز الى الأشياء برموز عددية فمثلا والمثال من روث ليدياسو لكنى نعبر عن القضية « الانسان حيوان عاقل » علينا أن نفترض أن الرقم ٦ يعبر عن الانسان والعدد ٢ يعبر عن الحيوان والعدد ٣ يعبر عن عاقل ، وبذلك تصبح القضية « الانسان حيوان عاقل » معادلة تقرر أن $6 = 2 \times 3$ ^(١) .

ومعرفة المركبات لا يتم إلا بتحليلها إلى أجزائها البسيطة المكونة لها بحيث أننا لو أطلقنا على تركيب ما الرمز أ ب ج ، فإننا إذا حللنا ذلك المركب الى عناصره الأولية وعرفنا الأفكار البسيطة التي تشير اليها الرموز أ ، ب ، ج ، لاستطعنا أن نتوصل الى معرفة هذا المركب .

هذا من ناحية تحليل الأفكار إلى بسائطها والتعبير عن تلك البسائط بالرموز،

(١) Saw; R. L : Leibniz ch p 219.

أما ما يسميه « بفن التركيب » Art de combinatoire فهو منهج جديد يكمل المنهج التحليلي الأول وعن طريقه نستطيع أن نتوصل الى الاختراعات والاكتشافات هذا المنهج تقوم فكرته الأساسية على ذكر كل التاليفات أو التركيبات الممكنة لأي فكرة بسيطة بحيث يتكون عن ذلك قائمة من الأفكار البسيطة نتوصل إليها عن طريق التاليف والتركيب وتكون متضمنة لكل ما يمكن أن يوجد في العالم من أشياء . فلو عبرنا عن البسائط بالحروف الأبجدية مثلاً ثم ربطناها معا كل اثنين معا ، كل ثلاثة معا كل أربعة معا ، وهكذا فإننا نحصل على عدد من التاليفات أو التركيبات لنفرض أننا أخذنا الحروف أ ، ب ، ج ، د ، هـ لنعبر بها عن خمسة أفكار بسيطة فإننا نستطيع أن نحصل على التاليفات الآتية :

أ	أ ب	أ ب ج	أ ب ج د	أ ب ج د هـ
	أ ج	أ ج د	أ ج د هـ	
	أ د	أ د هـ		
	أ هـ			
ب	ب ج	ب ج د	ب ج د هـ	
	ب د	ب د هـ		
	ب هـ			
ج	ج د	ج د هـ		
	ج هـ			
د	د هـ			
هـ				

فإذا أطلقنا بعد ذلك تسميات على تلك التاليفات كل حسب ما يحتويه من بسائط لكان من السهل علينا معرفة كل محمولات الشيء من مجرد معرفة اسم

هذا الشيء^(١) .

وقد ترتب على ذلك الهجاء العام أو « فن التركيب » أن توصل ليستر إلى أفكار رئيسية أهمها :

١ - من الممكن إرجاع جميع التصورات الى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك التي نصل بواسطتها الى المعاملات الأولى للأعداد . ومعنى هذا أننا إذا كنا في الرياضة نصل بواسطة التحليل الى المعاملات الأولى للأعداد مثلا ، فإننا نستطيع أيضا أن نرد تصوراتنا بالتحليل الى التصورات الأولى البسيطة التي لا يمكن ردها الى أبسط منها .

٢ - يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما رتبنا البسائط ، وهذه خاصية تتعلق بالتركيب فبعد أن حللنا التصورات الى بسائطها ، يمكن — إذا ما رتبناها ، على نحو دقيق — إعادة تركيبها . ومن ثم نحصل على التصورات المركبة .

٣ - لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .

٤ - يجب الرمز الى الأفكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة ، فالرمز المركب سيكون تعريفا للتصور المركب .

٥ - التفكير يتكون من إماطة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط^(٢) .

(١) Ibid : p. 211.

(٢) Ibid : P. 213.

ثانيا : القضايا الضرورية والقضايا الذاتية :

وعلى هذا النحو يكون لبيتز قد استخدم الرموز بدلا من المادة الكثيفة والحساب بدلا من القياس . هذا ولقد تعرض ديكارت أيضا كما رأينا الى الهجاء العام أو اللغة العامة . وكانت أفكاره في هذا الصدد وفي المنطق سائدة في عصره بشكل لا نظير له . ومع أن لبيتز يتفق مع ديكارت في ضرورة إيجاد تلك اللغة العامة التي تنطبق على سائر المعارف والعلوم إلا أنه نقد ديكارت . من بعض الوجوه أهمها :

١ - يذهب ديكارت الى تقسيم الموضوع أو مشكلة البحث الى عدد من القضايا البسيطة ثم الى عدد من القضايا الأبسط من هذه الأخيرة ، وهذا أمر منطقي وتحليل وسليم ، ولكن ديكارت لم يميز بين القضايا الهامة والقضايا الأقل أهمية أي أنه لم يميز بلغة لبيتز بين القضايا الضرورية والقضايا العرضية .

٢ - إن ديكارت لم يطلعنا صراحة على الحد الذي يتوقف عنده التحليل — حقيقة قد يقول ديكارت إننا نتوقف إذا توصلنا الى طبائع بسيطة لا يمكن أن تنحل الى أبسط منها . ولكن ما يدرينا إذا كانت تلك الطبائع البسيطة ذاتها محتاجة أو غير محتاجة الى البرهنة عليها أو حتى الى تحليلها الى طبائع أكثر بساطة ..

وقد تبين للبيتز من نقده هذا لمنطق ديكارت والديكارتيين الى أنه يجب التمييز بوضوح بين نوعين من القضايا وهما :

أ — القضايا الضرورية

ب — القضايا العرضية .

والقضية الضرورية هي التي نقيضها مستحيل وأساسها مبدأ عدم التناقض . أما القضية العرضية فهي التي يكون نقيضها ممكن وأساسها مبدأ السبب الكافي . أما ديكارت فقد اعتمد في فلسفته ومنطقه على مبدأ عدم التناقض

وحده ، لذلك كان اهتمامه منصبا على القضايا الضرورية وحدها دون العرضية .
حقا لقد استخدم في بناء مذهبه التحليلي مبدأ عدم التناقض وأشار الى مبدأ
السبب الكافي عندما تناول فكرة السبب ، إذ أنه حينما أراد الانتقال من الأنا الى
الله الى الحقيقة الخارجية الموضوعية اضطر الى البحث عن مبدأ يؤكد أن هناك
سببا فعالا لكل شيء . إلا أنه بينما يتخذ ديكارت هذا المبدأ أساسا لبراهينه على
وجود الله ووجود العالم الخارجى نجد ليينتز يستخدمه على أنه مبدأ منطقي
مستقل .^(١)

كما أننا نجد ليينتز فوق هذا وذاك يهتم بهذا المبدأ اهتماما كبيرا واستخدمه في
تحليل القضايا الرياضية والطبيعية والفيزيقية ، اذ يقول في مبادئ الطبيعة والعناية
« وحتى الآن تكلمنا عن الطبيعيات فقط ، والآن يجب أن تنتقل إلى ما بعد
الطبيعة بالمبدأ العظيم ... الذى يجعلنا نقرر بأن لا شيء يأخذ مكانه بدون سبب
كاف »^(٢) كما يقول ليينتز في خطاب الى كلارك عام ١٧١٥ « إن هذا المبدأ —
أى السبب الكافي — يمكنه إثبات كل ما يتعلق باللاهوت والميتافيزيقا
والفيزيقا »^(٣) .

واذا فلقد اهتم ليينتز بكل من مبدأى عدم التناقض والسبب الكافي . ولم
يكتفى بمبدأ منهما دون الآخر . وقد دفعه أخذه بهذين المبدأين معا الى التمييز بين
القضايا الضرورية وهى تعتمد على المبدأ الأول وبين القضايا العرضية وهى تعتمد
على المبدأ الثانى .

Latta; R : The Monadology and other philosophical writings p. 163. (١)

Leibnitz : Principe de la nature et de la grace. para 7. (٢)

Morris; M : The philosophical writings of Leibniz p. 67. (٣)

ثانيا : القضية التحليلية عند لينتز :

يرى لينتز أن الجوهر أى الموناد هو الموضوع بما يتضمنه من محمولات أى أن فكرة الموضوع تتضمن كل ما يدخل فيها من محمولات سواء أكان ضروريا أو عرضيا ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ، « إذ أن اعتبارنا للفكرة التى لدينا عن أى قضية صادقة ، يظهر بوضوح أن موضوعها يحتوى على كل محمولاته الماضية والحاضرة والمستقبلية »^(١) .

وإذا فالقضية ذات الموضوع والمحمول هى عند لينتز الوحدة الأولية أو القضية التحليلية التى تقوم وتشكل وتتركب عليها كل أنواع المعرفة .

وعلى ذلك فقد اتفق لينتز مع أرسطو وديكارت فى الاهتمام بالقضية التحليلية واعتبارها الدعامة الحقيقية للمعرفة اليقينية أو الأساس الأول الذى تقوم عليه كل معارفنا الحقة . تلك القضية التحليلية التى موضوعها يتضمن محمولاته فنحن إذا حللنا هذا الموضوع تحليلا دقيقا وكاملا لتوصلنا الى معرفة واضحة ومتميزة بما يخصه أو يتعلق به من صفات أو محمولات سواء أكانت هذه القضية التى نحلل موضوعها متصلة بحقائق ضرورية أو عرضية .

ويتضح مما سبق أن لينتز إنما اتخذ لنفسه موقفا وسطا يجمع فيه ديكارت إلى أرسطو . فهو يتفق مع ديكارت فى تمسكه بالمنهج الرياضى وإمكانية تطبيقه على جميع دوائر المعرفة والعلوم ، ولكنه اختلف معه فى الاهتمام بالحقائق العرضية التى تدور حول مبدأ السبب الكافى ، تلك الحقائق الضرورية التى لم يهتم بها ديكارت والتى اعتبرها غير ذات أهمية بالنسبة الى الحقائق الضرورية التى تعتمد على مبدأ عدم التناقض ، كما أن لينتز يتفق مع أرسطو فى اعتبار أن القضية ذات الموضوع والمحمول هى الوحدة الأولية أو الأساس الأول لكل معرفة ، ولكنه اختلف معه فى ضرورة أن يكون موضوع هذه القضية جزئيا الأمر الذى لا يجده

(١) Ibid : p. 67.

في قضايا أرسطو الحملية .

وخلاصة القول أن ليبنتز انتهى الى ضرورة تصور القضية التي موضوعها يتضمن محمولاته ، تصورا أدق من التصور الارسطي ، كما رأى ضرورة الاهتمام بالاستدلال الرياضي الذي يساعدنا على تحليل وتركيب أفكارنا ، كما أرتأى أخيرا أن التحليل يجب أن يشمل الحقائق الضرورية والعرضية على السواء أى يجب أن يعتمد على مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى .

والواقع أن هذين المبدأين مرتبطان كما يتضح من أقوال ليبنتز نفسها ، فهو يذهب فى المونادولوجيه الى أن مملكة العناية ترتبط بمملكة الطبيعة ، الأولى تخضع لمبدأ عدم التناقض والثانية تخضع لمبدأ السبب الكافى ، الأولى يسميها ليبنتز بمملكة العلل الغائية والثانية يسميها بمملكة العلل الفاعلية . بمعنى آخر إن هذين المبدأين يرتبطان فى مبدأ واحد هو مبدأ الذاتية يقول ليبنتز « ويجب أن نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، أى بين الله باعتباره معماريا لآلة العالم والله باعتباره امبراطورا للمدينة الالهية للنفوس الناطقة »^(١) .

نقد رسل ليبنتز :

لعل أهم نقد وجه الى ليبنتز وخصوصا فى الناحية المنطقية لفلسفته هو النقد الذى أتى به رسل فى كتابه « التفسير النقدي لفلسفة ليبنتز » . وقبل أن نعرض لآراء رسل ولنقده لليبنتز نود أن نشير الى أن رسل ينظر الى ليبنتز من زاوية منطقية بحتة ولا ينظر اليه كميثافيزيقى .

لقد لخص رسل نقده فى أسئلة ثلاث هى :

١ - هل تخضع كل القضايا لصورة' الموضوع — المحمول .

(١) Leibnitz; La Monadologie. para 87.

- ٢ - هل توجد قضايا تحليلية ؟ وإذا وجدت فهل هى أساسية وضرورية ؟
٣ - كيف يميز ليبنتز بين القضايا الضرورية والعرضية ؟^(١)

وبالنسبة للسؤال الأول فلقد ذهب رسل الى أنه من الممكن أن نثبت وجود قضايا لا تخضع لصورة الموضوع — المحمول . وأمثلة تلك القضايا ، القضايا التى تعبر عن العلاقات المختلفة كعلاقة الوضع المكاني وعلاقة أكبر من وأصغر من وعلاقة الكل والجزء والقضايا التى تعبر عن العدد كقولنا « هناك خمسة فلاسفة » فكل هذه القضايا وأمثلتها لا تخضع أو تقع تحت صورة الموضوع — المحمول .

والواقع أن ليبنتز لم يغفل عن مثل تلك القضايا بل حاول جاهدا إخضاعها لصورة الموضوع — المحمول . وقد اضطر لكى يدافع عن نظريته هذه الى القول بأن القضية التى لا موضوع لها ولا محمول لا تكون قضية على الإطلاق ولا يكون لها معنى البتة . ولكنه بقوله هذا وقع فى إشكال كبير إذ أن القضايا التى تعبر عن العدد والعلاقات — وهى التى لا تخضع لصورة الموضوع — المحمول من جهة ، كما أنها عنده ليست قضايا ولا معنى لها من جهة أخرى — نقول إن هذه القضايا موجودة فعلا وتعبر عن علاقات عديدة وغير عديدة بين المونادات ، ومن المفروض أن يدركها الله ادراكا صحيحا الأمر الذى يضعنا أمام احتمالين :

الأول : نجعلنا نذهب الى القول بأن الله يعتقد فى صدق ما لا معنى له .
والثانى : نجعلنا نقرر بأن أمثال هذه القضايا صادقة — وهذا الاحتمال الأخير يعنى بأنه توجد قضايا صادقة لا تخضع لصورة الموضوع — المحمول .

أما بصدد السؤال الثانى : هل توجد قضايا تحليلية وإذا وجدت فهل هى أساسية وضرورية ؟ فيرى رسل فى الطبعة الأولى لكتابه « التفسير النقدى لفلسفة ليبنتز — بأن ليبنتز كان مخطئا حينما اعتبر كل قضايا الحساب والهندسة قضايا

Russell; B : A critical history of the philosophy of Leibnitz p. 11. (١)

تحليلية . أما القضايا التي تعبر عن الوجود ما عدا تلك الخاصة بوجود الله فهي قضايا تركيبية ، إذ قد رأى رسل في طبعته الأولى من كتابه هذا ، أن كل الأمثلة التي ذكرها لينتزر على أنها تحليلية خاطئة لأن بعضها غير تحليلي مثل كقصايا الحساب والهندسة وبعضها تحصيل حاصل وهذا فهي ليست قضايا على الإطلاق .

فبالنسبة للقضية $3 = 2 + 1$ التي اعتبرها لينتزر تحليلية كغيرها من قضايا الحساب فإنها في الواقع قضية تركيبية لا تحليلية لأن هذه القضية تعتمد على أن الفكرة البسيطة هي التي لا تؤدي إلى التناقض ، كذلك الأمر فيما يتعلق بقضايا الهندسة فهي تركيبية لا تحليلية كما أرتأى لينتزر .

وهذا ينتهي رسل في طبعته الأولى من كتابه « التفسير النقدي لفلسفة لينتزر » إلى خطأ نظرية لينتزر ، إذ أن القضايا التحليلية كقولنا إن المثلث المتساوي الاضلاع مثلث ليست تحليلية كلها بل هي نتاج منطقي للقضايا التركيبية التي تؤكد أن مكونات الموضوع من الممكن أن توجد معا .^(١) .

ولكن رسل عاد وعدل عن رأيه هذا في الطبعة الثانية من هذا الكتاب معتدرا بأنه لم يكن يعرف الا القليل عن المنطق الرياضي وعن نظرية جورج كانتور في الاعداد اللامتناهية . أما الآن بعد اطلاع رسل على تلك الابحاث فلقد أصبح ضروريا أن يقوم هو نفسه بتقرير خطئه فيما يتعلق بقوله بأن قضايا الرياضة البحتة تركيبية^(٢) ويكون رسل هو الذي قام بالرد على نقده الذي اعترض به على لينتزر في وجود القضايا التحليلية .

أما فيما يتعلق بالسؤال الثالث والأخير وهو « كيف يميز لينتزر بين القضايا الضرورية والعرضية ؟ يقول لينتزر : إن القضايا الضرورية تختلف عن العرضية كما

(١) Ibid : p. 21-22.

(٢) Ibid : p viii.

يختلف اللامتناهي عن المتناهي . فالقضية الضرورية أزلية الصدق « بمعنى أن صدقها لا يتوقف على زمان معين أو مكان معين أى لا يرتبط صدقها بالواقع »^(١) أما القضية العرضية فهي تلك التى تشير الى وجود فعلى محدد بزمان بعكس القضية الضرورية التى لا تشير الى مثل هذا الوجود الفعلى ، وإنما تشير الى ضرورة عقلية ، بمعنى آخر القضية الضرورية هى تلك القضية التى لا يكون محمولها دالا على وجود فعلى محدد بزمان بينما القضية العرضية هى القضية التى يكون محمولها دالا على وجود فعلى محدد بزمان .

والقضية الواحدة التى تنسب محمولا معينا الى موضوعها الفردى فى لحظة معينة هى قضية تحليلية ، لأن ذلك المحمول إنما يكون عندئذ مستدلا عليه من طبيعة الموضوع ، الا أن اجتماع سلسلة قضايا (وهى هنا تشير الى أزمنة مختلفة) حول شخص واحد لا تشير بتاتا الى أية ضرورة . وعلى ذلك فإن مجموعة المحمولات التى تنسب الى موضوع معين بعينه وإن يكن كل منها ضرورى الصدق — لأنه تحليلى — فى لحظته التى يقع فيها ، إلا أن علاقة المحمول فيها ببقية المحمولات إنما تكون علاقة عرضية .

إن لـيـنـتـز يـمـيز هنا بين ما هو ضرورى الصدق وبين ما هو عرضى الصدق ، فالأول هو الارتباط الذى لا يشير الى وجود فعلى فى لحظة معينة ويعتمد على مبدأ عدم التناقض ، والثانى هو ما يتضمن مثل ذلك الوجود الفعلى ويعتمد على مبدأ السبب الكافى . الأول يكون موضوعه فكرة أو جوهر أو حالة . والثانى يكون الموضوع فيه فردا واقعا فى لحظة . وهنا يعترض رسل قائلا « إذا لم يكن صدق القضايا العرضية ضروريا فما الذى يقضى بوجود مثل هذه القضايا ما دام قد كان يمكن أن يقوم ما هو بديل لها »^(٢) .

وهنا يجيب لينتز « بمبدأ السبب الكافى ، فيقول إنه كان لا بد أن يكون لدى الله سببا كافيا فى جعل هذا الممكن المعين الذى تنشأ عنه القضايا العرضية هو

Ibid : p. 25-26. (١)

Ibid : p. 27-30. (٢)

وحده الأمر الواقع فعلا دون غيره من الممكنات .

إلا أن رسل يعود ويقرر أنه طبقا لمذهب لينتزر نفسه لا بد وأن تكون علاقة المحمول بموضوعه صادقة أيا ما كان ذلك الموضوع ، لأننا افترضنا أن لذلك الموضوع طبيعة معينة ولا بد وأن يتولد عنها هذا المحمول . وما العرضية إلا ذلك الموضوع الموجود وجودا فعليا الذى يمكن ألا يكون موجودا»^(١)

و . . . فقد انتهى رسل فى طبعته الثانية من كتابه السابق الذكر إلى وجود القضايا التحليلية وخضوعها لصورة الموضوع والمحمل ، بعد أن كان قد رفضها فى طبعته الأولى . ولكنه بقى على رأيه الخاص بالتمييز بين القضايا الضرورية والعرضية فذهب الى أن هذا التمييز إنما هو تمييز غير دقيق وغير حاسم . والواقع أن رسل لم ينتبه الى ارتباط مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى ، وإلى سبق التوافق بينهما الأمر الذى يجعلنا نقرر أن هذه القضايا وتلك إنما تعود فى النهاية الى مبدأ الذاتية .

لقد قلنا أن رسل يتناول لينتزر كمنطقى لا كميثافيزيقى فالموناد اللبنتزى عند رسل ما هو الا أساس منطقى نضعه كموضوع فى القضية ، ومبدأ السبب الكافى الذى قال به لينتزر هو عند رسل مبدأ منطقى ليس إلا تماما كمبدأ عدم التناقض وهكذا ، ولذلك كان نقده للينتزر منصب عليه لا كفيلسوف وميتافيزيقى وإنما كمنطقى . ولهذا اعتقد بيير بوترو أن رسل لم يوفق فى نقده للينتزر للأسباب الآتية :

(١) لم يوفق رسل فى فهم دور مبدأ السبب الكافى فهما صحيحا ومتزنا ، فلقد امتاز هذا المبدأ بخاصية ميتافيزيقية لا منطقية وحسب كما ارتأى رسل ، وكما نجده متحققا فى مبدأ عدم التناقض . والسبب الكافى جعل لينتزر يعتقد أننا نستطيع تحليل العرضيات ، ولكن تحليلنا هذا سيكون لا متناهيا ، أما رسل فقد

(١) Ibid : p. 61.

فهم هذا على نحو الخطأ إذ ذهب الى أن ليبنتز اعتبر التركيب خاصية للعرضيات .

(٢) وبالنسبة لفكرة الموناد فإن تفسير رسل لا يتفق مع فكره ليبنتز فقد احتاج ليبنتز لفكرة الموناد ليفسر بها كيف يمكن التوفيق بين الكثرة والوحدة لا على أنه موضوع منطقي فحسب يتضمن محمولاته ، فالموضوع كما تصوره ليبنتز ليس إلا كائنا Entité ميتافيزيقيا قبل أى شئ .

(٣) الوقائع الرياضية عند ليبنتز ذات دلالات وجودية Extralogique أو أنها خارجة عن المنطق لأنها تعبر عن علاقات بين الجواهر الحقيقة أو بين ما فى نفسى من أفكار فطرية . هكذا كان رسل مخطئا عندما ذهب الى إعتبار الحقائق الرياضية عند ليبنتز ذات وجود منطقي وحسب .

(٤) لم يدرك رسل أن ليبنتز لا يوافق على جعل الأفكار الرياضية الأولية من مسلمات وبيدييات ومصادرات ناتجة كلها عن مبدأ عدم التناقض وإنما هى نتيجة للتفسيرات الميتافيزيقية ، ونظرية العقل الالهى ، التى تعتمد على التحليل والحدس . إذ بينما التحليل يمكننا من التأكد من أن العناصر البسيطة للأفكار المركبة ليست متناقضة فيما بينها يرينا الحدس ما إذا كان ارتباط الأفكار البسيطة فى فكرة مركبة هو ارتباط متناسك وسليم أم لا .

وإذن فليبتز على ما يقول بير بوترو لا يستخرج كل الرياضة من مبدأ عدم التناقض ، ما دام قد اعتبر الحقائق الرياضية حقائق حدسية تجدها بشكل تحليلي ، على شريطة أن نقوم بعملية تحليل الأفكار المركبة أولا ، وكل ما يمكن أن نأخذه على ليبنتز هو حصره كلمة تحليل فى أضيق حدودها ... والأجدر أن نتفق مع رسل فى نقطة واحدة هى دعوته الى ضرورة النظر إلى التحليل نظرة أوسع من نظرة ليبنتز «^(١) .

(١) Pierre Boutroux : Eudéd critique sur la philosophie de Leibnitz-Revue de Metaphysique et Morale 1901. PP. 329-333.

وخلاصة ذلك النقد الذى وجهه بوترو إلى رسل إنما يقوم فى أساسه على نظره إلى ليبنتز على أنه منطقى وحسب ومحاسبته على هذا الأساس وحده والتغاضى عن نظراته وأفكاره الميتافيزيقية . كذلك نجد اتجاه روث ليدياسو مضادا لاتجاه رسل الأمر الذى يجعلها تعارض تفسيره لفلسفة ليبنتز فهى تعلن فى كتابها عن ليبنتز « أن تفسير مذهب ليبنتز على أنه منطقى أكثر منه ميتافيزيقى ليس الا تفسيراً من جانب واحد لا يرضى ليبنتز نفسه . حقا إن هناك توازيا بين نظرياته المنطقية والميتافيزيقية . ولكن هذا لا يسمح لنا بأن نعتبر مجموعة واحدة من النظريات على أنها النظريات التى أرادها ليبنتز فعلا وترك الأخرى ، وإنما الأجدر بنا أن نفحصها لنرى ما بينها من علاقات . وقد يجوز لنا أن ندعى بأننا مهتمون بمنطق ليبنتز أكثر من اهتمامنا بميتافيزيقاه ، ولكن يجب — فى هذه الحالة — ألا نعتبر ما نتوصل إليه من نتائج كأنه المعبر عن حقيقة عما أراده ليبنتز خاصة وأن ليبنتز نفسه أعلن فى خطاب له إلى أرنو أن الأسباب التى دفعته إلى الاختصار على ذكر أدلته المنطقية لزملائه الفلاسفة فقط وجعلته يعلن مبادئه الميتافيزيقية للجمهور هى أنه توقع أن هؤلاء الفلاسفة قد يقتنعون بما يذكره من أدلة تعتمد على طبيعة القضية ، خاصة وأنه يعرف أن قليلا من الناس هم القادرون على تقبل الحقائق المجردة وقد لا يجد غير أرنو ممن يستطيعون تصور قوة هذه الأدلة »^(١) .

ثم تناولت روث ليدياسو أهم القضايا المنطقية محاولة النظر إليها من وجهة نظر ميتافيزيقية بحتة . فالقضية التى موضوعها يتضمن محمولاته هى أنسب القضايا التى تعبر عن الفكرة الميتافيزيقية الخالصة « الموناد لا نوافذ له » وقول ليبنتز بأن كل قضية صادقة يتضمن موضوعها محمولاته وأن كل قضية يتضمن موضوعها محمولاته لا بد وأن تكون صادقة ، إنما هى عنده قضية تحليلية تعتمد على ما تقول روث سو على أساس ميتافيزيقى نجده فى نظرية ليبنتز الميتافيزيقية التى تقرر بأن الموناد هو الوحدة التى تحتوى فى ذاتها على كل حالاتها وعلى مبدأ تغيراتها ، وأن معرفتنا بتاريخ هذا الموناد إنما ترجع إلى الكشف عن كل حالاته

(١) Saw; R. L : Leibniz PP. 303-204.

تبعاً لمبدئه الخاص به والذي ينظم كل تغيراته»^(١) .

وعلى هذا النحو تنتهى روث ليد ياسو الى عكس ما انتهى اليه رسل اذ أنها حاولت رد النظريات المنطقية الخاصة بالقضية التى يتضمن موضوعها محمولاته الى أسس ميتافيزيقية تتصل بالموناد الذى لا نوافذ له والذي يحتوى فى ذاته على كل حالاته وتغيراته .

وإذا حللنا نقدر رسل لبيتتر ، متجاوزين عن رأى بيير بوترو وروث ليدياسو ، فإننا سنتهى الى أن الموناد عند لبيتتر هو أساس منطق . باعتبار أن الموناد هو القضية التى يحوى موضوعها سائر محمولاته . وما تحليل لبيتتر فى حقيقته الا تحليل يحاول الوصول الى هذه القضية المحتوية على محمولاتها فى ذاتها أعنى الى الموناد .

وفى الموناد تلتقى القضايا الضرورية بالقضايا العرضية ، وفيه أيضا يتحد مبدأ عدم التناقض بمبدأ السبب الكافى . وهذا هو ما لم يفهمه رسل ، لأنه تناول بناء لبيتتر من ناحية منطقية صرفة كما قال بيير بوترو وروث ليدياسو . ومن جهة ثانية ، فإننا إذا نظرنا الى رأى بيير بوترو وروث ليدياسو ، ذلك الرأى الذى يحاول تفسير بناء لبيتتر كله من زاوية ميتافيزيقية وحسب ، فإننا نجد طبقاً لهذا الرأى أن الموناد كميافيزيقا يتبلغ الموناد كمنطق باعتبار أن الموناد مغلق على ذاته ولا نوافذ له ، وهذه ينتج عنها : أن الموناد هو الموضوع بمحمولاته أو هو القضية الأولية البسيطة . وباعتبار أن الموناد يحوى فى داخله على مبدأ تغيره وعلى سائر حالاته ، وهذه تشير الى استقلاليته وإلى اعتباره وحدة مستقلة حاوية على متضمناتها أو محمولاتها أو مبادئها .

وسواء أسلمنا بهذا التفسير أو ذاك ، فإنه يبقى لدينا الحقيقة الواضحة التالية ، وهى أن الموناد أساس المنطق ، وأن المنطق هنا ما هو الا منطق الموناد.

Ibid : P. 204. (١)

رابعاً

الموناد والفيزيقا

رابعاً

الموناد والفيزيقا

الموناد جوهر بسيط يدخل في تكوين المركبات.. هذه هي القضية الأولى عند لينتزر ، أما القضية الثانية عنده فهي أن الموناد هو القضية بما تتضمنه من محمولات ، ومعنى هذا أن الموناد هو أساس المنطق . أما القضية الثالثة المتعلقة بالموناد ، وهي التي سنتناولها في هذا الفصل فهي أن الموناد هو أساس الفيزيقا وأساس العالم الذي نحياه . فما العالم الا مجموعة من المونادات مختلفة الطوائف .

وبما أن الفيزيقا اللينتزنية ترتبط — إن قبولاً أو رفضاً — بالنظريتين الذرية والديكارتية ، لذا فسنعرض هنا للنظرية الذرية كما وضعها الذريون : لوقيوس ديموقريطس وأبيقور . ثم نعرض بعد هذا لنظرية ديكرت بخصوص العالم ، تلك النظرية التي قبل منها لينتزر بعض النواحي ورفض بعض النواحي الأخرى .

لينتزر بين النظريتين الذرية والديكارتية :

أ — النظرية الذرية :

لقد قدم لوقيوس إرهاصات النظرية الذرية ، تلك الإرهاصات التي مكنت ديموقريطس من وضع النظرية وضعها النهائي . ولكن كان الأبيقور مع ذلك الفضل في تطوير النظرية وإن كان يمكن القول أن ما طوره لم يكن في صلب النظرية وإنما كان متعلقاً ببعض التفاصيل ، مثل إضافة فكرة الثقل الى الذرات ، تلك الفكرة التي لم يكن ديموقريطس في حاجة اليها ، وذلك لأن حركة الذرات هي عند ديموقريطس حركة مطلقة في كل اتجاه . أما أبيقور فباستفادته من التطور اللاحق

للفلسفة وللعلم ، ذلك التطور الذى انتهى الى أن هناك مركزا للأرض تسقط فيه الأجسام أو الذرات — أقول باستفادته من ذلك اضطر أن يدخل صفة الثقل الى الذرات لكي يفسر علة سقوطها تجاه مركز الأرض .

ولكن كانت النظرية عند ديموقريطس كاملة ، ونحن هنا لن نتبع هذه النظرية فى تفصيلاتها الفرعية ، إذ أن ما يهمنا هنا هو تصور الذرين للعالم المكون من أعداد لا متناهية من الذرات تتحرك فى خلاء لا محدود .

تناول ديموقريطس الخط الرئيسى للنظرية الذرية من لوقيوس ، بدون أى تغيير جوهري ، ولكن هذه النظرية تحولت مرة واحدة لكى تصبح أكثر منهجية ، وأكثر تحديدا ولبعض الاعتبارات أكثر إتقاناً ، ويقع فى لباب النظرية الذرية نفس الحل للمشكلة القديمة عن « الوجود النهائى » . أى ذلك التصور للجزئيات اللامتناهية وغير المنقسمة فى الخلاء اللامتناهى . ولقد اعتقد ديموقريطس — فيما يقول أرسطو مستخدماً عبارات ديموقريطس — « بأن طبيعة الأشياء الأبدية هى موجودات صغيرة ، غير محدودة عدداً ، وبالإضافة الى هذه افترض المكان على أنه لا متناهى فى الامتداد ، وهذه العبارة رغم أنها توافق بالضبط رأى لوقيوس ، فإنها أكثر العبارات التى تنتمى اليه وضوحاً . ومن ثم تصبح الاصطلاحات التى طبقها ديموقريطس واضحة على الأساسين اللوقيى والديمقريطى .

ولقد وافق ديموقريطس لوقيوس فى اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنها « ذرات » حتى عن « الأجسام المؤلفة » وعن المكان على أنه يشبه الخلاء . ولكن ديموقريطس أضاف الى هذه المصطلحات اسم « اللا محدود » للمكان كما أضاف — إذا وثقنا فى بلوتارك — « الأشكال » للذرات ، وهو اسم متوافق تماماً مع الجزء الهام الذى يلعبه شكل الذرات فى مذهبه . وأكثر أهمية ظاهرة عند ديموقريطس هى اتجاهه نحو المشكلة القديمة عن المكان الفارغ ، تلك المشكلة التى حلها لوقيوس بمهارة .

ولم يقبل ديموقريطس — متتبعاً خطوات استاذة — الجسم على أنه الوجود التام الوحيد ، ولكنه أكد اعتقاده في مصطلحاته ، فكان يتحدث عادة عن الذرات على أنها « أشياء حقيقية » كما وصف الخلاء لا على أنه « غير حقيقي » كما فعل لوقيبوس ولكن على أنه « لا شيء » يقابل الاصطلاح الذى اخترعه ببساطة وهو « الشيء » الذى يصف به الذرة ، ومن ثم يأتي دفاع لوقيبوس الشهير عن وجود الخلاء ضد الرأي الايلى عند ديموقريطس على شكل أن « الشيء لا يوجد بعد ذلك أكثر من اللاشيء » . ويدعو أن أرسطو قد اقترح أساسا آخر ، لو انتمى حقيقة إلى ديموقريطس فإنه سيوضح بأكبر درجة تصور الخلاء . لقد اكتفى لوقيبوس بالحديث عن الخلاء . واكتفى الايليون بإنكار وجوده على الإطلاق واعتبروه « غير حقيقي » و « غير موجود » ، أما ديموقريطس فباستطاعته التمييز بين السلبيتين اليونانيتين الاثنتين — كما يرى أرسطو — أطلق على الخلاء « اللاشيء » أو « اللاحقيقي » . وبذلك استطاع ديموقريطس على هذا النحو أن يميز الخلاء ، وأن يؤكد بجرأة فائقة هو ولوقيبوس أن وجوده يأتي من اللاوجود المطلق ، ومن ثم استطاع أن يتخلص من اعتراض معارضيهِ بالعبارات وبالحدج .

ولقد أضاف ديموقريطس الى النظرية الذرية ثلاثة مبادئ هي : — أن لا شيء يخلق مما لا وجود له أو لا شيء يحطم فيما لا وجود له . وهذا المبدأ يرتبط بالمبدأ الحديث عن بقاء المادة .

ويرتبط هذا المبدأ الأساسى بقوة بمبدأين آخرين ، أقل أساسية منه ، ويمكن جمعهما معا في إشارة مثيرة وهي : أن ديموقريطس سلم بأن العالم « لا متناهى » ، لأنه لم يخلق بأية وسيلة بواسطة أى واحد أو أى شيء . وأبعد من ذلك وصف ديموقريطس العالم بأنه غير متغير ، وبوجه عام وصف ماذا يكون عليه هذا العالم ككل بوضوح . إن علل الأشياء التى تأتى الآن الى الوجود — يقول ديموقريطس — ليس لها بداية ، ولكن من زمن لا متناهى سحيق ، عينت سلفا كل الأشياء الكائنة والتى تكون والتى سوف تأتى . و « لاتناه » العالم ليس

هنا كما هو الحال عند لوقيوس ، وكما هو الحال عند ديموقريطس في مواضع أخرى لا تناه فراغى ، ولكنه تناه في الزمان والأبدية . ولقد رأينا تماما وبوضوح من مناقشة مليسوس أن اللاتناهي متضمن في هذه المناقشة ، فإذا أمكن خلق لا شيء من لا شيء ، فإن العالم لا يمكن إذن أن يخلق . ويجب أن يكون حاصلًا على الوجود في كل وقت . وهنا للمرة الثانية يقبل ديموقريطس ، ومن ورائه النسق الذرى ، الفكرة الايلية عن أبدية العالم . كما يقبل ديموقريطس عن طريق ما يتضمنه العالم من الأجزاء التى تؤلفه « علل الأشياء » والذرة ، والخلاء آخذة مكانها جنبًا إلى جنب مع فكرة لا تنهى العالم فى الامتداد ، مثل اللاتحدد الفراغى . ومن ثم فإن العالم يبقى زمنيًا بدون بداية وبدون نهاية .

وبالارتباط الوثيق بفكرة الأبدية ، تقفز إلى ذهننا القضية التى تؤكد تفوق أو سيادة « الضرورة » وهى : « بالضرورة تعين سلفا كل الأشياء الكائنة ، والتى تكون والتى سوف تأتى » . لقد كان السؤال فى نظريات الفلاسفة الأولين بل فى نظرية لوقيوس نفسه عن العلة الفاعلية من ناحية ارتباطها فقط بمشكلة الحركة ، وأكدت الضرورة هنا كمبدأ أساسى لطبيعة العالم حتمية كاملة وغير مترددة . إن التغير أمر هام ومميز . ولكن يبدو أننا نستطيع أن نرى لوقيوس وهو يؤكد بطريقة مترددة ، أن « الضرورة » هى العلة المحركة ، ولوقيوس بتأكيد هذا إنما كان ينوى لا أن يقدم قوة خارجية غامضة يفسر بها ما يراه غير تابع لمبادئه الأساسية ، تماما كما كان يفعل المفكرون السابقون عليه ، وإنما لكى ترمز إلى الفكرة المألوفة لدينا عن « القانون الطبيعى » وهو : أن المبدأ المسيطر النهائى هو إتباع كل شيء لقوانينه الخاصة بوجوده . وهذه الفكرة التى طبقها لوقيوس ببعض التردد ليفسر بها الحركة الأصلية للذرات أكدها ديموقريطس بثقة ويقدر أوسع حتى أصبحت تطبق تطبيقاً كلياً : « فالضرورة » عنده تحكم كل الأشياء ، وبواسطتها عينت سلفاً كل مجريات الأشياء من الأبدية الكلية . والتاريخ الكلى للعالم ليس إلا نتيجة حتمية لخطوة خطوة فى تأليف العالم الأصيل والأبدى .

وربما أمكننا أن نفترض — إذا ما قبلنا هذا التصور — بأنه كان لدى

ديموقريطس اعتراضان رئيسيان من وجهة نظره : فلقد كان ديموقريطس يأمل أولا — كما أخبرنا أرسطو نفسه — في أن يبحث في الفكرة السائدة عن « الصدفة » وقد اعتبر ديموقريطس الصدفة كتصور فاسد وفضفاض من الناحية العقلية ، كما ذهب الى أن لها خطورة أخلاقية « ذلك أنهم يقولون بأن لا شيء يأتي من الصدفة ، ولكن توجد علة محددة لكل شيء » . ولقد رغب ديموقريطس أكثر من مرة في أن يتخلص أولا بالكلية من الغموض ، ومن القوى الخارجية الدينية وغيرها ، والتي كان يسلم بها الفلاسفة السابقون عليه والفلاسفة المشهورون المعاصرون له . إن العالم كما يتصوره ديموقريطس لا يحتاج الى تدخل امبادوقليس « بالحبّة والكراهية » ولا الى تدخل انكساغوراس « بالعقل » لكي يأتي أو يستمر في الوجود ، إن العالم وجود طبيعي كلي ، وفعله آلى محض ، ومحكوم بقانونه الخاص ، ولا شيء أكثر . ولقد رغب ديموقريطس أيضا بنفس القوة أن ينكر التراث الاتي اليه من التقليد الديني للفلسفة ، مثل فكرة « العلة الغائية » فالعالم لا يحكم بواسطة خطة ، كما أن ما يعتقدّه الناس بواسطة الدين من أن هناك غرضا في خلق العالم أو في خلق أى جزء من أجزائه سواء أكان عضوا أو غير عضوى لا وجود له . إن الخلق هو النتيجة غير المخططة للعمليات الطبيعية الحتمية . وهكذا فإن الصبغة الدينية التي تعلقت بالفلسفة منذ ميلادها ، والتي تظهر نفسها الآن في اللاهوت غير المشهور ، والتي مازالت تأخذ أشكالا تتخلق بها فوق الطبيعة هوجمت كلية من النظرية الذرية ، وبترك النظرية الذرية لهذه الصبغة الدينية أصبحت نسقا غير مقيد للفيزيكا الطبيعية .

وننتج هذا القرارا هامة جدا هنا ، ذلك أنه في دائرة التأمل الفيزيقي ، نجد أن هذه الدائرة تقدم لنا من الوهلة الاولى احتمالا للتصور العلمى الدقيق للعالم ، ومن ثم يتم تدعيم هذه الدائرة باتساع النظرية الذرية كنسق .

ولقد جعل ديموقريطس الفكرة الذرية أكثر تحديدا بتحليله الدقيق لفكرة « الخلاء » كما أن تأكيد ديموقريطس لأبدية العالم ، وتأكيدّه أيضا للفكرة الأساسية للضرورة إنما كان تمحيصا مسبقا للأساس الميتافيزيقي ، ليس من أجل

النظريات الذرية فقط ولكن بالنسبة أيضا الى أى نظرية علمية عن العالم . وهذه هى فى الواقع الخاصية التى تظهر من خلال عمله . إن ديموقريطس لم يكن ذو عقل يمكنه من تنسيق كل اهتماماته المختلفة وآرائه فى كل مترابط متصل ، ولكن نشاطاته الجانبية المتعددة ساقته الى ميادين غير معروفة بالنسبة الى لوقيبوس على وجه خاص . ونظرا للعالم الذى أوضحه ديموقريطس بوفرة فإنه كان مستعدا إلى أن يفكر خارج مقترحات النظرية الفيزيائية التى قبلها .

وكما أصر ديموقريطس بوجه عام على بقاء المادة أو دوامها كأساس للمتطلبات الفيزيائية ، فإنه يبدو أنه يؤكد لنا بإصرار بقاء الذرات المفردة أيضا . وهذا فى الحقيقة جزء من تعاليم لوقيبوس الذى ناقش عدم قابلية الذرات للتحطيم ، وترجع عدم القابلية هذه أولا الى صلابتها التى تجعلها « غير قادرة لأن يؤثر فيها » ، وترجع ثانيا الى صغرهما الذى يرجع الى الحقيقة القائلة بأنها « بدون أجزاء » .

ويتحدث ديموقريطس عن « وجودات لا متناهية عدداً ، غير منقسمة وغير متباينة » لا تؤثر ولا تتأثر . والواقع أن نفى الإيجابية تماما كالسلبية — هو للوهلة الأولى أمر مفزع ، ولكنه يرتبط بعمق وفى الحقيقة بفكرة « التغير » ، فإذا كان يمكن أن يتغير الشيء ، فإنه يمكن أيضا أن يغير شيئا آخر . ومثال ذلك هو أنه إذا أمكن للشيء أن يصبح ساخنا ، فإنه سيسخن أى شيء آخر ، يكون فى حالة اتصال به .

إن الفعل و « الانفعال » فى الأشياء المركبة عند الذريين ممكنان ، بسبب وجود الخلاء ، الذى يمكن الذرات المركبة من تبديل أماكنها ، وتغيير مواضعها « فهى تؤثر وتتأثر عندما يحدث اتصالها » ولكن الذرات غير المنقسمة ذاتها التى لا تختلط بالخلاء لا يمكن أن تتغير أو يغير إحداها الأخرى . وعلى هذا الخط الفكرى ، فإن إضافة الفكرة الإيجابية عن عدم مقدرة الذرات أن يؤثر فيها « إذ أن ما يؤثر وما يتأثر متشابهان ومتماثلان ، وهذا هو ما قاله ديموقريطس كما يقرر أرسطو . وكلا من هذين التصورين يدعمان فكرة اللاتغيرية أو الصلابة المطلقة للذرة » .

وبكل هذه الطرق ، فسرت الفكرة اللوقبية البسيطة عن صلابة الذرات ، بتضمناتها الواسعة ، وفي نفس الوقت دعمت تدعيما كبيرا . ولكن بالنسبة لبرهان لوقيوس عن عدم تحطيم الذرات والذي أسس على حجمها ، فإن موقف ديموقريطس هنا يختلف بشكل مثير . إن موقف لوقيوس يستدعي إعتراضات متعددة ، أهمها أن الحجم الصغير جدا ليس دليلا على عدم التحطيم ، ولقد حاول لوقيوس نفسه أن يحل هذا الاعتراض بقوله أنه يعنى بالصغر المفرط أن الذرات لا أجزاء لها ، أى أنها غير قابلة لتقسيم أكثر ، والتحطيم يعتبر تقسيما للشئ الى جزئيات من المادة . ولكن هذا النقاش نفسه عرضة لاعتراض رياضى ، وربما يكون هذا الاعتراض قد نوقش بواسطة فيلسوف من المدرسة الايلية ومؤاده : « أن ما هو بدون أجزاء لا يكون له مقدار » ، والذرة إذا كانت كما وصفها لوقيوس ، فلن يكون لها وجود فيزيقى حقيقى بالمره . ونحن نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الاعتراضات قد أثرت بالفعل أم لا ، ولكن الأمر المؤكد هو أن مناقشة لوقيوس عن الحجم نسبت اليه أصلا رغم أنه لم يستخدمها بطبيعة الحال .

ويتنازل ديموقريطس عن فكرة الصغر مرة واحدة على أنها الدليل على عدم التحطيم ، بدى وكأنه يذهب الى الطرف الآخر . فلقد علمنا أنه قرر أن « بعض الذرات يكون كبيرا جدا » وثانيا أن الذرات ليست لا محدودة عددا فقط ولكن حجما أيضا » ، ولقد قرر أيضا أحد الثقة أن ديموقريطس قال أنه « ربما يكون هناك ذرة كبيرة كبر العالم » . ولقد اعترض أبيقور على هذه الفكرة ذاهبا الى أنه فى هذه الحالة يمكن أن تدرك بعض الذرات بواسطة الحواس ، ومن ثم عاد ، بصورة معدلة ، لرأى لوقيوس وهو أن الذرات صغيرة جدا و « بدون أجزاء » ويبدو أن ديموقريطس يعكس تصورا للوقيوس بدون تردد حيا تبين له أنه ليس مطلوبا ، وهذه الحرية فى الواقع تبرهن على استقلال ديموقريطس عن استاذة .

ومن الواضح أن ديموقريطس اعتمد على فكرة الصلابه فى برهنته على بقاء ودوام المادة ، مدعما هذه الفكرة وشارحا لها بتعدلاته الخاصة . ولقد أوضح

ملاحظته فيسه جالينوس الاحتمال في هذه النقطة بين مدارس التدريس المختلفة والذي عرف كأثر فديم . يقول جالينوس : « فهم أيدوا أن الأجسام الأولى لا يمكن أن يؤثر فيها ، وبعضهم مثل التابعين لأبيقور سلموا بأن الذرات لا تنكسر بسبب صلابتها ، والبعض الآخر مثل مدرسة لوقيوس سلموا بأن الذرات لا تنقسم بسبب صغرها» . إن إهمال ديموقريطس هنا هو أمر غير سليم، كما أن وصف موضع أبيقور بعيد عن الصواب . وفي الحقيقة إن الفرد يتعجب دائما ، أفلا يوجد هناك بعض الخلل أو الاختلاط !! أليس موقف ديموقريطس في الواقع هو تماما ذلك الموقف الذى وصف أولا ؟

لقد خص لوقيوس الذرات « بخواص أولية » هي الحجم والشكل ، وتبعه ديموقريطس في ذلك ، ولكنه مرة أخرى فسر متضمنات أفكاره بمنطق جديد وتركيب غير متردد . وقد لوحظ بوضوح اختلافه المثير عن لوقيوس فيما يتعلق بحجم الذرات ، ذلك أن عدم قبوله للصغر لمناقشة البقاء أو الدوام جعله يتنازل بصراحة عن الصغر ، وأن يسلم بذرات كبيرة جداً ، ولقد كان اتجاهه فيما يتعلق بشكل الذرات له نفس الخاصية ، لقد سلم لوقيوس بأن الاختلافات في الأشياء المركبة يرجع بأكبر قدر الى اختلافات شكل الذرات المكونة لها . وأن ملاحظة الاختلافات العظيمة في الأشياء تقودنا الى قبول العديد من الأشكال المختلفة للذرات . وديموقريطس الذى كان يهتم — بعقله العبرى — أكثر من استاذة بالاختلافات الناجمة عن الشكل الذرى ، بدى وكأنه يصل بهذه الفكرة الى نتيجة ، ومن ثم فلقد أكد بأن أشكال الاختلاف الذرى « لامتناهية » عدداً والاختلافات اللامتناهية في الشكل تتضمن بطبيعة الحال اختلافات لا متناهية في الحجم . ولقد عاد أبيقور فيما بعد الى فكرة الصغر .

ولقد تابع ديموقريطس استاذة تماما في التفصيل الأخرى التى تتناول طبيعة الذرات ، فلقد تصور جميع الذرات مثله على أنها كائنات متجانسة تماما في الجوهر المادى ، وهذا التصور يعتبر ضروريا ضرورة نهائية للمذهب الذرى ، كما أنه الحالة الوحيدة التى تمكن المذهب المادى من أن يدعى وحدة أساسية في وصفه

للعالم ، وبالمثل فلقد أدرك ديموقريطس « الاختلافات » الثلاث للذرات ، وهى الشكل والوضع والنظام كما أقرهم لوقيبوس ، ولقد عبر ديموقريطس عنهم بهذه الاصطلاحات الشيقة « الاتزان » و « الدوران » و « التماس » . ويمكننا هنا ملاحظة إضافتين مزدوجتين ، فديموقريطس — لكونه حراً كما رأينا فى إضافة أى حجم للذرات — انتفع أكثر من لوقيبوس باختلافات الحجم ، وعلى وجه خاص جعل هذه الاختلافات العلة المباشرة للاختلاف فى « ثقل » الذرات خلال الدوران السريع كما تصوره نفسه . والملاحظة الثانية هو أنه لما كان ذلك الشيء يجذب عقله الكبير بعنف ، فإنه فسر بتمحيص كبير ، التركيبات المختلفة للذرات فى مركبات ، والتأثير الذى ينتج فى الحواس بواسطة أشكالها وترتيباتها المختلفة . دافعا الانتباه بوجه خاص الى الاختلافات فى المذاق واللون .

وهناك على أية حال ، وزيادة على ذلك ، مشكلة صعبة تتعلق بآراء ديموقريطس ، وتؤثر لا على تصوره للذرة وحسب وإنما تؤثر أيضا على وصفه لحركة الذرات الأصلية وسلوكها فى الدوران الكولى السريع ، فهل عبر ديموقريطس للذرات « ثقلا » على أنه واحد من الخواص الأولية أو لم يعين ؟ وهل جعل الثقل علة لحركات الذرات أو لم يجعله كذلك ؟ لقد أشار الثقاء القدماء إلى اعتراض له اعتبره على هذه النقطة ، كما أن المناقشات الحارة ما زالت تجرى بين الدارسين المحدثين حولها . ويبدو أنه من المناسب أن نناقش هذه المسألة فى علاقتها بالحركة الذرية وبالدوران الكولى السريع ، وأن نقبل هنا بأن ديموقريطس مثل لوقيبوس كان مقتنعا بأن يكون الحجم والشكل وحدهما هما الخاصتين الأوليتين للذرة ، وأن « الثقل » بمعناه المطلق ، إنما جاء بعد ذلك فى النظرية الذرية — وربما بواسطة نوسيفانس — وأنه عرف تماما بواسطة أبيقور من حيث اتصاله الوثيق بوصف أبيقور العام للحركة الذرية .

وأنه لمن الضرورى أولا أن نهتم بما يعرف الآن على أنه رأى زائف ، فأبيقور و تفسيره لنظريته الخاصة عن الحركة الذرية ، وجد أن هذه الحركة تنشأ أو تولد من سقوط الذرات إلى أسفل خلال المكان الفارغ بسبب ثقلها ، ولكنه رفض فكره

أن تقابل الذرات إنما يتم بسبب أن الأثقل يسقط بسرعة أكبر فيلحق بالأخف .
إذ أنه في المكان الفارغ تماما ، حيث لا يمكن أن توجد مقاومة على الإطلاق .
تسقط جميع الأجسام أيا كان من ثقلها بمعدل متساو . ودائما ما افترض أن
أبيقور يناقش هنا ضد رأى ديموقريطس الذى قرر بأن يضيف الثقل المطلق إلى
الذرات ، ويجعله كما فعل أبيقور نفسه علة السقوط العمودى الأساسى .

ولكن ديموقريطس لم ينادى بالسقوط العمودى . ومن ثم فلا داعى عنده
لاضافة فكرة الثقل .

وإذا تمكننا من أن نبعد نهائيا فكرة السقوط العمودى ، التى ترجع إلى الثقل
الأمر الذى اهتم به ديموقريطس إلى أبعد حد فماذا تكون خاصية الحركة الأصبية
للذرات إذن ؟ وماذا تكون علتها ؟ هناك اتفاق عام أولا على أن ديموقريطس
يتحدث عن الذرات على أنها « دائما فى حركة » وليست هناك مطلقا بداية
للحركة ، إذا أنه لما كانت ذاتها أبدية ، فكذلك تكون حركتها أبدية أيضا .
وهذه الحركة — بما أنها يجب أن ترجع إلى الثقل — لا تكون فى اتجاه واحد إلى
أسفل ، ولكنها تكون فى جميع الاتجاهات . ولقد وصف ديموقريطس هذه الحركة
وغيرها بالاصطلاح الخيالى « التذبذب » . إن الذرات تتحرك هنا وهناك . إلى
أعلى وإلى أسفل ، وفى كل الاتجاهات ، إنها تتصادم وتتزاحم بعضها ببعض
الآخر من البداية ، وهى تمثل بذلك مظهر كتلة كبيرة متذبذبة . ولقد استصعب
أن نستخلص من أرسطو ، أن الذرين استفادوا من التوضيح المشهور الذى
وضعه لوكريتيوس لمثل هذه الاستفادة ، والذى اشتقه من حبيبات شعاع الشمس ،
فكما أنها تتطاير وتتزاحم وراء بعضها البعض كيفما اتفق ، وتتقابل وتفترق فى كل
اتجاه ، كذلك تفعل الذرات فى الحالة قبل الكونية . وبمعنى آخر فإن ما نصوره
أبيقور كمرحلة ثانية للتطور عندما غير « الانحراف » عنده السقوط إلى أسهل ،
إلى مجموعة لا متناهية من التصادمات ، هو نفسه ما تخيله ديموقريطس على أنه
حالة أبدية للحركة الذرية فى كل وقت .

ولقد تابع ديموقريطس لوقيبوس ، الذى وضع قبله « الضرورة » على أنها العلة التى تحكم كل شىء فى العالم كعلة لهذه الحركة المتعددة . ويبدو للوهلة الأولى أن هذه « الضرورة » تتناقض مع مبدئه الخاص . إذا كان له أن يفسر تفسيراً سليماً ، لأن ديموقريطس كان يعنى بالسيادة المطلقة أن لكل معلول علة ، ولكن الحركة هنا هى معلول لا يمكن أن تلحق به أية علة إلا « الضرورة » الكلية . وهناك رأى يورده أرسطو يقرر بأن الذريين يعتقدون بأن الخلاء هو علة الحركة بمعنى أنه هو الذى تحدث فيه الحركة .

لقد شعر الذريون أنهم بتقديمهم لتصوير الخلاء ، إنما يحلوا مشكلتين : فالمكان الفارغ لا يفصل بين أجزاء المادة وحسب ، ولكنه يمكنها من الحركة أيضاً . والانفصال والحركة فى فكرهم يتضمنان بعضهما البعض تقريباً والحركة هى جزء أساسى فى هذا التصوير الجديد ، ومن ثم فهى « لا علة لها » أو كما فضل ديموقريطس أن يطلق عليها « ضرورة » . إن الوجود الأعلى للذرات والخلاء تحمل فى طياته الحركة الذرية .

والحركة الأصلية عند ديموقريطس ترجع الى « الضرورة » كجزء من تكوين الأشياء ، أما الحركة بواسطة « القوة » و « الصدمة » فتشتق من الحركة الأصلية مباشرة .

ويجب أن نقيم استدلالاً مشابهاً ، إذا اعتبرنا التصور الديموقريطى عن وحدة الذرات فى مركبات وهو : أن النواة الصغيرة يمكن أن تبرهن إما على لباب « الأشياء » أو على « العالم » نفسه ، وإما أن تعود كما كانت مجرد محاولات عقيمة وهناك تقرير واضح باق لحسن الحظ وهو :

أن الذرات فى حالة حرب تقوم بين إحداها وأخرى ، كلما تحركت كثيراً فى الخلاء ، وهذا يرجع الى عدم تشابهاها وإلى اختلافاتها الأخرى ، وكما أنها تتحرك ، فإنها تتصادم وتتشابك بطريقة تجعل الواحدة منها تتصل وتقترب من الأخرى .

ولا ينتج حقيقة أى وجود مفرد خارجاً عنها ، لأنه من العبث أن تفترض أن شيئاً أو أكثر يستطيعان أن يصبحا واحداً . والسبب فى أن الذرات تبقى مرتبطة لزمى معين ، هو أن الواحدة منها تناسب أو تفهم الأخرى كما اعتقد ديموقريطس ، لأن بعضها يكون له جوانب غير مستوية ، وبعضها يكون معقوفاً ، وبعضها يكون مقعراً وبعضها يكون محدباً ، وبعضها يكون له أشكال مختلفة لا حصر لها . ومن ثم فقد اعتقد ديموقريطس أن الذرات تبقى الواحدة منها متمسكة بالأخرى ، وتظل فى حالة إرتباط ، لحين اهتزازها بواسطة ضرورة أقوى تأتى مما يحيطها فتبتثر وتنفصل . وديموقريطس حين يتحدث عن الاتيان إلى الوجود ، وعن الافتراق أو الانفصال الذى يقابله ، إنما يتحدث لا عن الحيوانات فقط ولكن على النباتات أيضاً وعلى العوالم وعموماً على كل الأجسام المدركة .

والخلق الجديد أو النواة أو الجسم المركب عند ديموقريطس لا يمكن أبداً أن يكون « واحداً » بالمعنى الدقيق ، فالذرات لا تتحد لكى تكون جسماً حديداً ، ولكنها تحتفظ حتى فى المركب بطبيعتها المنفصلة ، وتظل متباعدة بمسافات أكبر أو أصغر من الخلاء . إنه من المستحيل — كما استشهد أرسطو بأقوال ديموقريطس فى صورتها الكاملة — « للشيء الواحد أن يصنع من شيئين ، أو للشيئين أن يصنعا من شيء واحد » . فالترابط هنا يكون الياً بحتاً . ولقد وضع مؤلف متأخر هذه الفكرة على هذا النحو الواضح : « إن ما يبدو خليطاً ، هو فى الحقيقة تجاوز للذرات ، الواحدة منها تجاوز الأخرى بمسافات صغيرة ، وكل ذرة منها تحتفظ بطبيعتها الخاصة التى كانت لها قبل الاختلاط » .

وكان على النظرية اللاحقة أن تؤكد بإصرار على أن لكل ذرة فى المركب أن تحتفظ بحركتها الخاصة أيضاً . وتكملة لهذا التصور نجد أن فكرة التحطيم النهائى للمركب ، إنما تكون بانفصال الذرات الراجع إلى بعض القوى أو الصدمات الخارجية ، وهذه بالطبع هى الفكرة التى شارك الذريون بها انكساغوراس .

والعالم عند ديموقريطس كالتركيب العضوى الحى ، يستمر فى النمو بقدر ما

يستطيع أن يأخذ فيه . ويقدر تمثله للمادة الذرية الدخيلة . ولكن لا يمكن أن يستمر هذا حينما يصل نهائيا الى فترة معينة تزد فيها فقدانه للمادة على كسبها ، ومن هنا يحل فيه التدهور والانحلال النهائى . ونحن نعتقد بأن الفكرة القائلة بأن العالم قد ينمو فى جزء واحد ويتدهور فى جزء آخر خاصة بديموقريطس ، وأنه يمكن فهمها بأقل صعوبة ممكنة خلال المبادئ الذرية ، ولكنها دليل بعيد على وضوح خياله فى إدراكه لاختلاف الأحوال بين العوالم اللامتناهية .

ولقد أقام ديموقريطس أيضا من الوهلة الأولى فكرته عن التحطيم النهائى للعوالم ، فكما أن للعالم ميلاد فى العالم الكونى ، فيجب تماما أن يمر ويتحلل مرة فمرة الى ذراته المكونة له ، وهذه الذرات وحدها هى الأبدية ، كما ويمكن لهذا التحلل النهائى أن يحدث داخليا كنتيجة لاستمرار عمليات التدهور ، ولكن ديموقريطس — بمجهد خيالى رائع — يتصور احتمالا آخر وهو : أنه كما يمكن للمركب الدرى العادى أن يتحلل نتيجة « للصدمة » التى تفصل تلاحم ذراته ، كذلك فإن التركيب العضوى الضخم للعالم ، يمكن أن يتحطم بواسطة تصادمه مع عالم آخر . وهذه الفكرة ليست غريبة ولكننا لا نتصور على وجه الدقة العوالم على أنها متحركة فى المكان — وهى الفكرة التى لا نجد عليها دليلا عند الذريين — وإنما نتصورها على أنها شئ ينمو فى كتلة حتى يتصادم عالم منها بعالم مجاور له وهكذا . ويبدو أن هذا يؤلف الصورة التى تقدم فى توضيح مختصر آخر وهو أن : « العالم يتحطم حينما يغلب عالم أكبر عالما أصغر » . ونستطيع أيضا أن نتصور أن « العالم الأكبر » يتلع الذرات المكونة للعالم الأصغر فى تركيبه العضوى الخاص . وأخيرا فإن لدينا دليلا يتابعه ديموقريطس ليؤيد به الذرات المتحللة للعالم المتحطم ربما أمكن أن تضم نفسها فى شكل آخر . « فعوالم ديموقريطس تتغير إلى عوالم أخرى مصنوعة من نفس الذرات ، ومن ثم تصبح العوالم لها نفس التكوين ، ولكن ليس لها نفس الشخصية » . وهذا التأمل لا يظهر هنا من ناحية أخرى كإشارة الى العوالم ولكنه يظهر بوضوح مشو كإشارة الى ارتباطه بالجسم الانسانى . وهذا دليل آخر على تشابه تناول الذريين لكل من التكوين العضوى للجسم الحى والعالم . ولقد اتقن ديموقريطس أفكار

النمو ، والتدهور ، والتحطيم ، أكثر من أى توضيح حالى وهذا يقودنا الى الافتراض بأن هناك — على أى مستوى — ما يكفى لأن يبرر الكثير الذى يدين به أبيقور لديموقريطس فى هذه النقطة ، وما يبرهن مرة ثانية على جرأة وعمق تأمل ديموقريطس .

ب — العالم عند ديكارت :

لقد كان ديكارت يروم السيطرة على العالم ، والتحكم فى الطبيعة ، فكيف تمكن من اثبات وجود هذا العالم ، وماهو طبيعة العالم الديكارتي ؟ فى الواقع أن وجود العالم الخارجى هو موضوع قضية أساسية فى ديكارت تماما كقضيته الأولى أنا أفكر إذن أنا موجود وكقضيته الثانية أفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فالكائن الكامل اللامتناهى موجود . نحن هنا وفى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود . وهذه القضية تعبر عن حكم والحكم هو أداة اليقين وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم الخارجى موجود) . ؟ يجب علينا أن نفحص عن هذا الحكم ذاته وهذا باب من أهم أبواب الفلسفة الديكارتية وإن كان ديكارت لا يفحص عنه بصدد وجود الأنا وبصدد وجود الله فذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين الوجودين لأن الحكم فهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى إثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير وعلى إثبات الله بالتفكير أيضا وبفضل التفكير وحده . أما بصدد العالم الخارجى فهناك مسافة بين العارف والمعروف فى الوجوديين الأولين نحن لا نحتاج الا الى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن فى الثالث وعند الخروج الى الموضوعات يجب أن نبحت عما إذا كنا نستطيع هذا الخروج أم لا . ولذلك يجب أولا أن نبحت عن الحكم

أما الحكم فهو كل حكم انسالى judgement نقرر فيه وجود أى شئ، أو

نقطع فيه بأى رأى وله جانبان : الأول ، الادراك perception وهو القدرة على تقبل الموضوعات فى النفس أيا كانت هذه الموضوعات . والثانى : الإرادة will وهى التى تتعلق بقوى الإرادية فى أن أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذاك . ففى الحكم إذن تجتمع القدرتان الادراك والإرادة . فلا يكفى أن أتقبل موضوعات بل يجب على لكى أحكم بأنها كذا أو كذا أو بأنها موجودة يجب على أن أريد ذلك وتجتمع تلك الإرادة بذلك الادراك وتصبح فعلا إنسانيا واحدا هو فعل الحكم .

ولنا الآن أن نتساءل وكيف يكون الحكم خاطئا أو كاذبا ؟ إننا اذا نظرنا الى الادراك الانسانى باعتباره قدرة أعطاهها الله لنا وجدنا أن الادراك لا يكون الا إذا كان هناك موضوعات للادراك ، وهو لا يعرض الانسان إلى الخطأ طبقا لديكارت إذا كان إدراكا جليا واضحا Clear وإذا كان متمايزا : أى إذا كنا ندرك موضوعا حاضرا إلى النفس بكل وضوح وجلاء ويكون حاضرا أيضا إلى النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره وإذن فالادراك مادام جلي ومتمايزا لا يمكن أن يكون مصدرا للخطأ . أفنكون الإرادة إذن هى سبب ومصدر الخطأ ؟ لا يمكن أن يكون ذلك ، لأن الإرادة قدرة واحدة كاملة عبارة عن رفض أو قبول وليس هناك رفض دون رفض آخر وليس هناك قبول دون قبول آخر . الإرادة هى القدرة على القول بنعم أو لا وهذه القدرة كاملة وهى على ما يذهب ديكارت علامة الله فى الانسان ولكن إن لم يكن الادراك هو مصدر الخطأ وكذلك الإرادة إذن فما مصدر الخطأ ؟

قد يقال مباشرة أن الخطأ يأتي عن اجتماع الاثنين ، ولكن القدرتين كما رأينا قدرتان طبيعتان فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ ؟ الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون مع ذلك صادرا عن اجتماع القدرتين ، فالادراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الإرادة فقدره واحدة لا محدودة واجتماع القدرتين واحداهما محدودة والاخرى لا محدودة هو الذى ينتج عنه الخطأ . فقد تدفع الإرادة الادراك أو تدفع الإرادة الانسان لكى يحكم عندما لا يكون

ادراكه جلياً متمايزاً ومن هنا يأتي الخطأ .

فتساءل الآن وكيف تطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى أى على وجود العالم ؟ لننظر فى الحكم القائل بأن الأجسام موجودة أو أن العالم الخارجى موجود . ففى هذا الحكم لا بد من وجود أمرين الأول الادراك وذلك الادراك لابل أن يكون حسياً وكلنا نعلم ما فى الادراك الحسى من أخطاء ، ولكن ديكارت يذهب الى أنه فى خلال هذا الادراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الأجسام ، هناك صفات أو كىفيات يتبينها العقل وحده ويتبينها الفكر الخالص الغير متأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العالم المعقول فى الأجسام الخارجية التى أدركها ؟ يجيب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كىفيات مثل الشكل والحركة والعدد والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى وهى أمور يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل . يقول الدكتور عثمان أمين « الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة ... وإذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان اللذان أثبتنا لهما الوجود حقاً »^(١) .

وإذن ففىما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجى هناك إدراك على الأقل لما فى هذا العالم الخارجى من عوامل واضحة متمايزة وهى الامتداد وما يتبعه من كىفيات هندسية . وإذن فالعالم الخارجى موجود إنما فى صفاته الهندسية فقط متبلورة فى الامتداد . أما سائر الصفات والكىفيات الأخرى فلا تظهر لعقلى ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز فهى اذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو الا امتداد هندسى وامتداد هندس ليس الا .

العالم إذن عند ديكارت مادة ماهيتها الامتداد ، وبما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد من غير مادة « وإذن فالعالم كله ملاء ، وفى القول بالخلاء تناقض إد

Leibnitz : Systeme nouveau de la nature 1°.

(١)

الحلاء يستلزم انعدام المادة والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد»^(١) .

ولما كان العالم ملاء فحركات الأجسام فيه دائرية شبيهة « بالحلقات المقفلة ذلك لأن الجسم الذى يتقل من مكانه لا يمكن أن يخرق طريقا فى الملاء إلا اذا دفع أماما أجساما أخرى »^(٢) .

ولا توجد فى ديكارت أجزاء لا تتجزء « لأن وجود جزئيات لا تتجزأ يفيد وجود الحلاء الفاصل بينها »^(٣) .

خلاصة القول أن العالم الخارجى أو الأشياء المادية جوهر ماهيته الامتداد ، وهذا الجوهر خاضع لقوانين الحركة ، « وإذن فليس فى عالم المادة إلا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الأخرى من الفيزيقا والكيمياء والبيولوجيا ليست إلا معرفة الأشكال الخاصة التى يمكن أن تتخذها حركة الجوهر الممتد »^(٤) .

العالم عند لينتزر :

لا يمكن أن نفهم نظرية لينتزر الطبيعية وأراءه فى العالم الطبيعى دون أن نتناول النظريتين السابقتين ، إذ أن لينتزر نفسه يبدأ فى طبيعياته بتناول هاتين النظريتين بالنقد والتحصيص ، ومن خلال هذا النقد يبدأ لينتزر فى بناء مذهبه الطبيعى .

أ — نقد لينتزر للنظريتين الدرية والديكارتية :

يقول لينتزر فى التفسير الأول للمذهب الجديد فى الطبيعة واتصال الجواهر

(١) نفس المرجع — ص ٢٢٤

(٢) نفس المرجع — ص ٢٣٤

(٣) نفس المرجع — نفس للموضع

(٤) نفس المرجع — ص ٢٢٥

« عندما حاولت التخلص من سلطان أرسطو ، اقتنعت أولاً بالنظرية الذرية وبالحلاء لأنها نظرية ترضى الخيال ، ولكن تأملاتي الكثيرة دفعتني إلى إعادة النظر ، فأتضح لي أنه من المستحيل أن نجد مبادئ الوحدة الحقيقية في المادة وحدها ، أو ذلك الذي نتصوره على أنه سلبى ، مادام لن نحتوى إلا على التجمع أو التراكم للأجزاء إلى ما لانهاية . أما الآن فالكثرة لن تكون حقيقية إلا إذا تكونت من وحدات حقيقية تنبع من مجال آخر وتختلف تماماً عن النقطة الرياضية ... ولكي أحصل على هذه الوحدات الحقيقية اضطررت إلى الالتجاء إلى ما يمكن تسميته بالنقط الحقيقية والحويية »^(١) .

هكذا نرى ليبنتز يؤمن في بدء حياته وبعد تخليه مباشرة عن سلطان أرسطو بالنظرية الذرية . ولكنه يعود بعد فحص هذه النظرية والتعمق فيها ، يعود إلى نقدها وتفنيدها ويتأذى من ذلك النقد والتفنيد إلى القول بوجهة نظر جديدة ويرأى جديد .

فما هو هذا النقد والتفنيد أولاً ثم ماهو الرأى الجديد الذى خرج به نتيجة ذلك النقد ؟ .

يقول ليبنتز إن الذرات لا يمكن أن تكون وحدة ، ولا يمكن أن توصف بأنها في وحدة مستقلة ، لأن أى جسم مهما كان من صغره فلا بد وأن يكون ممتدا . وكل شيء ممتد يقبل القسمة إلى ما لانهاية . ومن ثم فعند ليبنتز الذرات المادية ليست لها وحدة حقيقية وتقبل الانقسام إلى ما لانهاية .

إما الوحدة الحقيقية، في وحدة الموحود اللامادى والذى لا يقبل الانقسام باعتبار لا مادته هذه . وإذن فمن ناحية أولى لا يمكن أن تكون الذرات وحدات حقيقية .

Leibnitz : Systeme nouveau de la nature... I (١)

ولا تتألف الأشياء نتيجة لاجتماع الذرات كما توهم أصحاب النظرية الذرية ، فإن اجتماع الذرات يؤدي الى تجمع من الأجزاء ولا يؤدي الى تكوين شيء أو جسم ، كما لا يمكن أن يتم الاتصال بين الذرات المادية ولا يتحقق التلاحم بينها ، مادامت الذرات ليست الا نقطا رياضية خالية من الحيوية والقوة والتصور . تقول ماري موريس لقد رفض ليبنتز الذرات « لأنها ليست إلا نقطا رياضيا .. ولا يمكن أن ينتج عن تجمعها كتلة جسمية »^(١) ويقول روبرت لاتا « إذا كانت الذرات تؤلف الحقيقة القصوى للعالم فإن وحاتها تكون قابلة للتخطيط واتصالها يصبح أمرا غير مقبول . وأيا ما كان من تضخم أعدادها فإنها لا تستطيع أن تؤسس أى وحدة حقيقية وإنما تجمعها من أجزاء »^(٢) .

وعلى ذلك النحو يعارض ليبنتز النظرية الذرية قائلا إن الكثرة لا يمكن أن تنتج عن وحدات غير حقيقية وهى الذرات ، لأن الذرات خالية من كل صورة ومفتقرة للفعل والطاقة والقوة وأداه نقده هذا للنظرية الذرية إلى القول بالوحدات الحقيقية أو المونادات أو بالجواهر الفردة الميتافيزيقية كأساس وأصل للمادة .

وإذا كانت الذرات هى بمثابة النقط الرياضية لأنها خالية من الروح ومن القوة ومن الطاقة ، فإن الوحدة الحاصلة على هذه الصفات لا بد وأن توصف بالنقطة الميتافيزيقية ، أما النقطة الفيزيقية فى ليبنتز فإنها تصبح عنده أعضاء الجسم . يقول ليبنتز إن المادة تتعارض مع العقل لأنها تتكون من أجزاء ... أما ذرات الجواهر فهى وحدها الوحدات الحقيقية ولا أجزاء لها على الإطلاق . وذرات الجواهر هذه هى التى يمكن أن تكون مصدر الأفعال ، وهى المبادئ الأولى المطلقة للأشياء الممكنة ، وهى العناصر الأولى التى يمكن أن ينتهى اليها تحليل الأشياء الجوهرية ... وهى التى يمكن تسميتها نقطا ميتافيزيقية لأن بها شيئا حيويا ونوعا من التصور بينما النقط الرياضية لا تكون الا وجهات نظر نعبر بها عن الكون . أما لو ضمنا الجواهر الجسمية بعضها الى بعض فلن تكون أعضاؤها إلا نقطا

(١) Morris; M : Philosophical writings of Leibniz-Intro-duction p.xxi.

(٢) Latta; R : The Monadology and other philosophical writings p. 23.

أما نظرية ديكارت في المادة وفي العالم فلقد إنتقدتها ليبنتز إنتقادا مرا ، وفي ذلك النقد تتضح لنا حقيقة موقف ليبنتز تجاه تصوره للمادة وتجاه تصوره للعالم

لقد رأينا أن ديكارت يرى أن المادة جوهر ماهيته الامتداد . وعند ليبنتز لا يمكن أن تسمى المادة بإسم جوهر فعنده « أن كل جزء مهما صغر من المادة عالم من المخلوقات ، والكائنات الحية ، والحيوانات ، والنفوس النباتية ، والعموم الحيوانية »^(٢) ، وإذن فعند ليبنتز المادة مجموعة من الجواهر وكل جوهر من هـاـد الجواهر عالم مغلق على نفسه وفيه ما فيه من قوة ديناميكية وطاقة .

أما عن الامتداد فنجد ليبنتز لا يقبل هذا التصور على الإطلاق فهو يقول مثلا « إننى لا أستطيع أن أفهم كيف تتصور المادة على أنها امتداد بدون أن يكون هـ أجزاء حقيقية أو مثالية ، وإذا كان الأمر كذلك فإننى لا أعرف ماذا يكون الامتداد »^(٣) . ومعنى قوله هذا هو رفضه التام لتصور الامتداد ودعوته الى وحب البحث بادية ذى بدء عن الأجزاء التى تكوّن المادة الممتدة ، وفي هذا نجد يسر يوضح في بداية تفسيره الثانى بأن « بغيته أن يفسر لا مبادئ الامتداد ، ولكن مبادئ ما يمتد حقيقة أو مبادئ الكتلة الجسيمة »^(٤) ثم نجده يقرر بعد ذلك مباشرة بأن « هذه المبادئ هى الوحدات الحقيقية أى الجواهر الحاصلة على وحدة حقيقية »^(٥) .

إن الامتداد الديكارتي لا يعنى شيئا على الإطلاق في تصور ليبنتز للعالم ونمده يقول روبرت لاتا « والنظر الى المادة على إعتبار أنها امتداد وحسب هو خطأ باعتبارها لا شىء أكثر من كونها ظللا لكيفية . واللاشى الممتد لا معنى له .

Leibnitz : Système nouveau de la nature... 1. (١)

Leibnitz : La Monadologie - para 66. (٢)

Leibnitz : Système mouveau de la nature 3. (٣)

Ibid. 2. (٤)

والشيء الممتد يجب أن يحصل على كيفية..والامتداد الممتد ليس إلا ظللا لظلال
الاشياء»^(١) .

ويقول لانا أيضا « بأن الامتداد البحث لا يحتوى على أية أجزاء حقيقية فلسف
هناك وحدة حقيقية|الامتداد البحث»^(٢) .

وإذا كانت المادة باعتبارها امتدادا ليست أكثر من الظلال ، وإذا كان
الامتداد غير حاصل على أية أجزاء حقيقية . أو بمعنى آخر إذا كان الامتداد
ماهية المادة ، وكانت المادة منفصلة وحسب ومن ثم تصبح خلوا من أية قوة أو طاقة
أو مقاومة — نقول — إذا كان الأمر كذلك — فيجب كما تقول مارى موريس
« ألا نوجه الانتباه الى الامتداد بل الى الشيء الممتد »^(٣) ويجب أيضا أن يكون
هناك إلى جانب الامتداد « موضوعات هى التى تمتد أى يجب أن يكون هناك
الجوهر الذى يمكن أن يتكرر وأن يتصل »^(٤) .

والآن ماهو هذا الشيء الممتد ، وما هو ذلك الجوهر الذى يتكرر ويتصل؟
يجيب لينتزر بأن هذا الشئ الممتد ، وهذا الجوهر المتكرر والمتصل ما هو إلا
الوحدة الحقيقية التى ينتج عن تجمعها ما نسميه نحن بالمادة . وكل وحدة من
هذه الوحدات تحتوى كما تقول مارى موريس « على كمية من القوة ... ولها
جاذبية الفعل »^(٥) وكل جوهر من هذه الجواهر له من الطاقة والديناميكية والقوة
الشيء الكثير بحيث لا نستطيع أن نقول عن مجموعاتها أنها مادة سالبة راکدة حلو
من الحياة والحيوية .

ولا يجب أن تتسارع الى الذهن افكرة أن هذه القوة الموجودة فى الوحدات

(١) Latta; R The Monadology and other philosophical writings of Leibnitz p. 23.

(٢) Ibid. p. 28.

(٣) Morris; M : Philosophical writings of Leibniz. p. xxi.

(٤) Lata; R : The Monadology and other philosophical writings p. 28.

(٥) Morris; M : Philosophical writings of Leibniz; P. xxii.

الحقيقية وهذه الايجابية والحيوية ما هي إلا امتداد ، فالقوة ليست هي الامتداد .
وليست مكونة له ولكن داخل الامتداد توجد القوة «^(١)» .
وإذن لم يقبل لينتز كلا من التفسيرين الذرى والديكارى للعالم للطبيعة والمادة
فما هو حقيقة التصور اللينتزى للعالم والمادة ؟ اننا نجد هنا تفسيراً دقيقاً لهذه
الناحية يعرضه لينتز فى مناقشاته مع كلارك وهى موضوع الفقرة التالية .

ب — خصائص المادة عند لينتز :

١ - المادة ليست جوهرًا بل عدة جواهر كقطيع الغنم أو كبحيره مماءة
بالأسماك . والجواهر المادية فى رأى ليست الا آلات طبيعية بأرواحها أو ستيء
بماثل لتلك الأرواح والتي بدونها لا يصبح لها وحدة حقيقية .

٢ - كل جوهر مخلوق بفعل وينفعل وليس فى ذلك أذى تناقض وإننى أسلم
بأن أى شىء مهما كان لا يمكن أن يوجد منفصلاً عن المادة ... والله وحده
الذى هو فعل بحت خلو من المادة .

٣ -- وهناك نوعان من القوى فى الجسم ، القوى الأولية الضرورية للجسم ،
والقوى المشتقة التى تعتمد على الأجسام . وتلك القوى العرضية أو المشتقة التى
نصف بها الأجسام بأنها متحركة هى فى الواقع تغير فى القوة الأولية تماماً مثل شكل
الجسم فإنه تغير لامتداده . والقوى العرضية لا يمكن أن توجد فى الجوهر بدون
القوة الأساسية ، لأن ماهو عرضى ما هو إلا تغير أو تحديد ولا يمكن أن يتضمن
كلاً أكثر أو حقيقة أكثر من الجوهر .

٤ — والحركة ليست علة القوة وإنما تأثير أو نتيجة القوة وهناك نفس
كمية القوة التى تشتق الحركة منها ، وليس هناك نفس كمية الحركة المحفوظة فى
العالم ..

Halbwaches : Leibniz. P. 63. (١)

٥ - إن الجسم بدون فعل وحركة يصبح أمرا غير مقبول في الطبيعة تمام
كالمكان بدون مادة ... وأنا أوافق بأن الجسم وحده لا يستطيع أن يفعل ...
ولكن الجسم لا يوجد منفردا . وأنا أوافق أيضا بأنه في المادة البحتة بدون
الانتلخيا الأولى لا يوجد فعل .

٦ - إن القوة الأساسية للجسم تكون لا متناهية وتصبح محدودة بتلاق
الأجسام أو بتوافق الأجسام التي تنتج حركات متناهية .

٧ - وعندما يقبل الرياضيون فكرة السكون ، يكون قبولهم هذا على نفس
النوال الذي يقبلون فيه الدوائر الكاملة التي لا يمكن أن توجد حقيقة البتة
فالسكون فكرة فقط وتخدم مثل فكرة الدوائر — تخدم — الاستدلال . وعملها
نحن نقول بأن هناك سكونا حينما لا نحس بأن هناك حركة . وكما أننا نستطيع أن
ندرك السكون بمقارنته بما هو متحرك كذلك فإننا نقول حينما تكون الحركة بطيئة
جدا بمقارنتها بغيرها أن الأجسام التي تتخلل تلك الأبعاد البطيئة جدا ساكنة على
الرغم من أنهما — الأجسام والحركات البطيئة — متحركان معا . ويمكن أيضا أن
يبقى الكل في مكانه بينما تكون هناك حركات داخلية في أجزائه ...

٨ - واننى أوافق على أن العقل يفعل وأن المادة تنفعل . ففى كل جوهر
مادى أستطيع أن أتصور قوتين أوليتين : الأولى هي الانتلخيا أو قوة النشاط
الأولى ... والثانية المادة الأولى أو القوة السالبة الأولية التي يصدر عنها المقاومة ...
ولكن أيا منهما لا يمكن وحده أن يصبح جوهرًا كاملا .

٩ - واننى أوافق أيضا بأن العقل — بمعنى معين — يستخلص كل شيء من
مصدره الداخلى . وأن ذلك ينطبق أيضا على كل جوهر بسيط وعلى كل وحدة
حقيقية^(١) .

Cerr; W : The Monadology of Leibniz. PP. 156-160. (١)

جـ — الميكانيكا والديناميكا والمكان والزمان :

علم الميكانيكا هو العلم الذى يبحث فى حركة الأجسام أو سكونها النسبى ، وهو يشمل بمباحثه حركة الأجسام المتناهية فى الكبر كالنجوم والكواكب والأقمار ، والجسميات المتناهية فى الصغر كالجزئيات والذرات وما بين هؤلاء وهؤلاء من أجسام محدودة الكتلة .

والميكانيكا تنقسم الى جزئين : الأول خاص بالاستاتيكا وهى فرع الميكانيكا الذى يبحث فى مجموعات القوى من ناحية تحصيلها والعلاقات التى يجب أن تربط بينها عند ائزان الأجسام تحت تأثيرها . والثانى : خاص بالديناميكا وهى فرع الميكانيكا الذى يبحث فى حركة الأجسام . وأهم القوانين التى تقوم عليها الديناميكا وبصورة عامة الميكانيكا ثلاث هى :

١ - كل جسم يحتفظ بحالته من سكون أو حركة منتظمة فى خط مستقيم ما لم تؤثر عليه قوة خارجية .

٢ - « معدل التغير فى كمية الحركة يتناسب مع القوة المحدثه له ويحدث فى اتجاهها » ويشير هذا القانون الى :

أ — مقدار القوة يتناسب طرديا مع مقدار معدل التغير فى كمية الحركة .

ب — اتجاه القوة يطابق تماما اتجاه معدل التغير فى كمية الحركة

٣ - لكل فعل رد فعل يساويه فى المقدار وبضاده فى الاتجاه .

وإذا نظرنا الى هذه القوانين الثلاثة وجدنا أن القوة هى محورها الأساسى ، وأن الحركة بمثابة عرض للقوة . ولما كان ليبتنر يؤمن بأن هناك « قوى فى كل

الجواهر وأن تلك القوى هي في الجواهر ذاتها»^(١) فإننا نستطيع أن نفور بحق مع ماير بأن ليبنتز يدعى « مؤسس الديناميكا الحديثة »^(٢)

ولقد اكتشف ليبنتز عدة أخطاء في ديناميكا ديكارت ... فديكارت كما يبدو لليبنتز أخطأ تماماً في قياس وطبيعة القوة « فالقياس الحقيقي لا يوجد بضرب وزن أو كتلة الجسم في سرعته — كما أرتأى ديكارت — وإنما في مربع تلك السرعة —، وهذا هو ما دعاه ليبنتز *vis viva* وما يعنيه بـ *vis viva* هو ما نـدعوه بالطاقة *Energy*^(٣) .

وإذن فلقد آمن ليبنتز بوجود القوة والطاقة في الأجسام في حين أن ديكارت مـ ير إلا المادة وحركتها ، وما أبعد مفهومات كالقوة والطاقة والحوية عن مفهومي الامتدادا وتحرك المادة الممتدة .

وديكارت إذن لم يتنبه الى مفهوم القوة ولا الى طبيعتها وهي مسألة عاية في الأهمية فيما يتعلق بالديناميكا . وكل ما تنبه اليه هو حركات المادة التي هي في العالم لا تزيد ولا تنقص ودائمة ودائرية وينتج عنها التغيرات « وبذلك تصبح قوة الحركة — عند ديكارت — مساوية لكمية الحركة ، في حين أن ليبنتز توصل الى أنها ليسا شيئاً واحداً وناقش في برهانه على ذلك بأن قياسهما يختلف »^(٤)

إذن قوة الحركة مخالفة لكمية الحركة في ليبنتز وإن كانا يتساويان عند ديكارت . ولقد بينا ونحن بصدد دراسة خصائص المادة في ليبنتز بأن القوة أساسية وأن الحركة نتيجة للقوة أو تأثير لها . والحركة عند ليبنتز « ما هي الا تغيرات في المسافة بين الأجسام »^(٥) أى أنها ليست حقيقية وإنما ظاهرية . أما

Leibnitz : Système nouveau de la nature... 2. (١)

Meyer; R. W : Leibniz and seventeenth - century revolution p. 118. (٢)

Goseph; H. W : Lecture on the philosophy of Leibniz P. 38. (٣)

Ibid PP. 27-28. (٤)

Ibid : p. 43. (٥)

القوة فهي حقيقية وأصيلة وتوجد في كل الجواهر . يقول ليبنتز « وإنه لحقيقي بأن هناك — طبقاً لرأبي — قوى في كل الجواهر ، ولكن تلك القوى هي في الجواهر ذاتها »^(١) .

ثم إن ديكارت يعتقد في حفظ نفس كمية الحركة في العالم ، ولما كانت الحركة عرضية والقوة أساسية لذلك فإن ليبنتز هاجم هذا التصور الديكارتي قائلاً « لقد اتضح لي خطأ ديكارت في ذلك ، فلقد بينت أنه يوجد هناك حفظ لنفس القوة المحركة بدلا من كمية الحركة »^(٢) ويقول في موضع آخر « وإنني أدهش حقا من أنه لا يزال هناك من يقول بأنه توجد دائما حفظ للكمية المتساوية للحركة بالمعنى الديكارتي لأنني برهنت على العكس وقبل الرياضيون الممتازون رأبي على الفور »^(٣) .

أما المكان عند ليبنتز فليس له وجود حقيقي ولا يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر ، إنما المكان ما هو إلا « ترتيب وعلاقة بين الأجسام ... الترتيب الذي يجعل الأجسام متوافقة وعن طريقة يحصل كل منها على موضعه بالنسبة لغيره من الموجودات »^(٤) .

والزمان أيضا ليس له وجود حقيقي ولا يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر وإنما الزمان ما هو « إلا ترتيب لتعاقب أوضاع الأجسام »^(٥) ونحن نجد في هذا منبع ما عبر عنه جون ستيوارت مل حين قال : بأن المكان هو ترتيب الترابط بين أفكارنا بينما الزمان هو ترتيب للتعاقب^(٦) .

(١) Leibnitz : Système nouveau de la nature... 2.

(٢) Ibid : Para 20.

(٣) Ibid : 3.

(٤) Joseph; H. W : L'Étude on the philosophy of Leibniz P. 20.

(٥) Ibid : p. 20.

(٦) Ibid: p. 20.

ولقد اعترض كلارك على مفهوم لينتزر هذا للمكان والزمان فقال « إننا لا نعرف ما معنى الترتيب هنا أو التعاقب الذى يجعل الأجسام متوافقة^(١) .

ودافع لينتزر عن رأيه قائلاً بأن المكان والزمان إذا كانا مطلقين ولهما وجود حقيقى مطلق ، وإذا كان المكان لا يختلف فيه أية نقطة أخرى اللهم إلا بفضل الأجسام الموجودة فى كل منها ، وإذا كان الزمان لا يختلف فيه آن عن آخر اللهم إلا بفضل الحوادث المتعاقبة فى تلك الآتات ، فإن الله لن يجد سبباً لكى يوفق بين الأجسام ويضعها فى علاقات مكانية وزمانية معينة مع بعضها الآخر ، إذ لماذا بعضها فى مكان معين بطريقة ما عن أن يضعها فى مكان آخر بطريقة أخرى ؟ ولماذا يجعل هذه تأتى قبل أو بعد تلك ؟ « ولما كان الله يفعل فقط عن سبب كاف أى عن اعتبار لما هو أحسن فإنه لا يستطيع أن يضع نسقاً جسمى فى مكان معين^(٢) ، وكذلك الأمر بالنسبة للزمان .

ولقد أجاب كلارك على ذلك بقوله « بأن مجرد إرادته أن يضع نسقاً جسمى فى مكان معين هى نفسها سبب كاف^(٣) ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالزمان .

ولكن بغض النظر عن اتجاهات كلارك وإشاراته فلنا أن نقول مع لاتا « بأن الزمان والمكان ليسا إلا نظامان أو ترتيبان لترابط أو تعاقب الأشياء أو الظواهر^(٤) .

خلاصة القول أن مادة لينتزر حية ومتدفة وملیئة بالنشاط « والنشاط عنده معبر عن القوة وما هو ذو نشاط هو وحده الحقيقى فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتدة وإنما الحقيقة حية وقوة إيجابية ... كما أن الطاقة وحدها التى تمثل

Ibid : p. 20. (١)

Ibid : p. 20. (٢)

Ibid : p. 20. (٣)

Latta : The Monadology and other philosophical writings p. 1101. (٤)

المقاومة هي حقيقية»^(١) وأن المكان والزمان والحركة ليسوا إلا ظواهر : الأول ترتيب للترابط ، والثاني ترتيب للتعاقب ، والثالث نتيجة أو أثر للقوة .

الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن :

الانسان كأى جسم آخر مجموعة من المونادات يكون لكل موناد منها أثره لا المادى وإنما المثلالى على كل موناد من تلك المجموعة . أى أن الانسان فى لينتزر ليس إلا تجمعاً من مونادات ترتبط ببعضها بحيث تعكس بوضوح وتميز تغيرات فى بعضها البعض . يقول لينتزر فى مبادئ الطبيعة والعناية « وكل جوهر بسيط أو موناد يشكل مركز الجواهر المركب — أى الحيوان أو الانسان — ويكون مبدأ وحدته ، محوط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموناد المركزى »^(٢) .

ولا يعنى هذا أن الموناد فى مجموعة ما يفعل أو يعكس المونادات الأخرى فى مجموعته وحسب وإنما يعنى ذلك أن عكسه لمجموعة موناداته يكون بصورة أقوى وأدق من عكسه لأى موناد آخر فى هذا العالم .

وبهذا المعنى فقط يصبح المجموع وحدة وليس مجرد تجمع من الأجزاء ، وأن وحدة المجموع ما هى إلا انعكاس لوحدة كل موناد الذى يكون تغيره معكوساً خلال المجموع .

ولما كانت المونادات ليست على درجة واحدة كما ذكرنا من قبل فإنه ينتج أن يكون هناك ضمن المجموعة التى تكوّن الانسان مونادات قادرة على الاستدلال والوعى وأخرى غير قادرة . بمعنى آخر يجب أن نميز فى مجموعة المونادات التى

(١) Meyer : Leibniz - and seventeenth - oentury revolution p. 118.

(٢) Leibnitz : Principé de la nature et de la grace para 3.

تكوّن الكائن الحى بين موناڊ عاقل شاعر مسيطر وموناڊ لا يعقل ولا يشعر ولا يسيطر .

وعلى هذا النحو يصبح الانسان مكونا من موناڊ مسيطر هو النفس Soul Rational أو الروح Spirit ومن مجموعة من الموناڊات تكون الجسم أو البدن . أما النفس الحيوانية Soul فتصبح هى الموناڊ المسيطر بالنسبة للحيوان بينما تكون الانتلخيا Entelechy هى الموناڊ المسيطر بالنسبة للنبات .

فالانسان إذن عبارة عن مجموعتين من الموناڊات : المجموعة الأولى « أ » هى الموناڊات المسيطرة وهى كما قلنا النفس بالنسبة إلى الانسان ، والمجموعة الثانية « ب » وهى بمثابة الموناڊات الأخرى المرتبطة والمثلة والعاكسة للمجموعة الأولى . بمعنى آخر وبلغتنا نحن يتكون الانسان من مجموعتين هما النفس من جهة والبدن من جهة أخرى . ومجموعة الموناڊات « ب » التى ربما يكون لها أولا يكون موناڊ مسيطر أى روح تكون فى اللغة العادية قريبة من « أ » . إن حالة « أ » وعلى وجه خاص الموناڊ المسيطر تكون واضحة وتعكس بوضوح حالة « ب » . و « أ » لا يكون واعيا فقط فى عكسه بوضوح لحالة « ب » ولكنه يكون واعيا أيضا الى أن هذه الحالة هى انعكاس واضح لحالة « ب »^(١) .

ولا يقتصر الارتباط بين أ ، ب على مجرد الوعي بما يحدث للآخر وإنما يربط أ ، ب رابطا أقوى من مجرد الوعي وهو الاثر والتأثير . حقيقة إن لينتزر لا يؤمن بالأثر والتأثير الحقيقيين ولكن ثمة نقطة فى مذهبه وهى « سبق التوافق » التى سنشرحها فيما بعد . وسبق التوافق هذا هو الذى يجعل الموناڊات ترتبط فيما بينها ارتباطا يبدو منه أن هناك أثرا وتأثيرا بينهما أو بمعنى آخر يبدو منه وكأن الموناڊات يتفاعل بعضها مع البعض الآخر أو يؤثر أو يتأثر بالآخر . وفى هذا يقول لينتزر فى خطاب لأرنو « ليس هناك داع إذن للدهشة من أن الجسد إذا وخز فيكون من طبيعة النفس أن يحس لها إحساس بالألم ولكى نفهم هذا الأمر

Saw; R. L : Leibnitz p. 142. (١)

دعنا نضع على طرفي نقيض :

حالة النفس في اللحظة أ	حالة البدن في اللحظة أ
حالة النفس في اللحظة اللاحقة ب	حالة البدن في اللحظة اللاحقة ب

(الألم)

(الوخز)

فكما أن حالة البدن في اللحظة « ب » يتبع حالته في اللحظة « أ » ،
فبنفس الطريقة تكون حالة النفس في اللحظة « ب » تابعة لحالتها في اللحظة
« أ »^(١) .

والآن لنا أن نسأل هذا السؤال : إذا كان الانسان مكونا من مجموعتين من
المونادات هما النفس والبدن ، وإذا كانت المونادات لا تتصف بالجمود والثبات بل
إنها في تغير مستمر وحركة دائمة فما هو ذلك الشيء الذي ندعوه بالشخص
Person ذلك الشخص الذي لا تفتقد شخصيته وفرديته رغم الحركة الدائمة .
والتغير المستمر ؟ هنا يجيب لينتزر بأن الشخص لا يكون هو الجسد لأنه ليس
هناك قطعة من الجسد تخص الروح ، ففي الحياة يكون الجسد الآدمي مثلاً أو أى
نوع من الأجساد في تغير مستمر وتتخلله المونادات وتخرج منه بصفة مستمرة ،
بمعنى آخر إن سلسلة المونادات لا تكون ثابتة أو راكدة أو ميتة أو جامدة وإنما
تكون في حركة مستمرة وتغير دائم بحيث لا نستطيع أن نقرر بأن هناك مادة معينة
ثابتة تخص ذلك الروح المعين وفي هذا يقول لينتزر في مونا ولوجيته « ويجب ألا
نتخيل كما فهم البعض الذين أساءوا فهم أفكارى أن كل نفس حيوانية لها كمية أو
جزء من المادة تختص بها وتتصل بها على الدوام ، وما يتبع ذلك من امتلاكها
لكائنات حية أقل منها تكرر دائما لخدمتها ، لأن كل الأجسام في تغير مستمر
ودائم مثل الأنهار ، والأجزاء تتخلل الأجسام وتخرج منها باستمرار »^(٢) .

Ibid : p. 143. (١)

Leibnitz : La Monadologie. para 41. (٢)

وبناء عليه فإن الشخصية لا تكون بالجسم الانساني لأنه مركب من أجزاء
ويتعرض لعوامل التغير إن زيادة أو نقصا . فإذا سألنا الآن وكيف إذن نتأكد من
ذاتية الانسان وشخصيته ؟ هنا نجد ليبنتز يذكر في خطاب إلى جان فردريك بأن
ذاتية الانسان تقوم في الروح والذاكرة *P'identite est dans L'esprit et la*
memoire .^(١)

ولما كان الانسان وحده دون الكائنات الأخرى هو القادر على الاستدلال فإنه
وحده هو القادر على معرفة الله والحقائق الأبدية في العقل الالهي . كما أن الانسان
يحاول أن يفهم وأن يؤكد الغايات الالهية ، وهو وحده أيضا الذي له الخلق في أن
يكون موجودا في المملكة الإلهية للعناية وأن يفكر في الله كإمبراطور أو كوالد
يرعى شعبه وجمهوره وخلقاته . بمعنى آخر لما كان الانسان مزيجا من موندات
مسيطر وموندات أخرى ، وكانت الموندات الأخرى تتكون على هذا النحو فإن
الانسان وحده تتمتع بالنفس العاقلة والعقل هو الذي له هذه المميزات الأنفة
الذكر .

والآن نأتى الى المسألة الكبيرة التي ساهم ليبنتز في حلها مساهمة فعالة .
تلك المسألة التي تحير فيها ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ، والتي جعلت
اسبينوزا كما رأينا ينادى بمذهب وحدة الوجود معتقدا أن مذهبه هذا إنما يحل
المشكلة التي وقع فيها ديكارت ألا وهي مسألة اتحاد النفس بالبدن إذ كيف يتحد
البدن وهو مادي بالنفس وهي روحية خالصة ؟ كيف يمتزج الاثنان وجوهرهما
مخالف مباين ليكونا وحدة عليا هي الانسان ؟ يقول الفريد فوييه « ... والنفس
متميزة عن الأجسام لأنها فاعلة بينما الأجسام قابلة ، ولأنها روحية بينما الثانية
مادية ، ولأنها بسيطة بينما الثانية تجمعاً »^(٢) نقول كيف إذن يتم التوافق بينهما
وكيف يتم اتحادهما ؟ كيف يتم اندماجهما مع أن كلا منهما يتبع قوانينه الخاصة
به ؟ يقول ليبنتز في موندولوجيته « والنفس *Souls* تفعل في غايتها ووسائلها تبعا
للقوانين الغائية *Final causes* خلال الشغف ، والأجسام تفعل تبعا للقوانين

(١) Saw. R. L : Leibniz p. 25.

(٢) Fouillée; A : memoir sur la philosophie de Leibniz para 11 chp. 5.

الفاعلية « efficient causes »^(١) فكيف إذن يتم التوافق بين هذه وتلك وكيف تتحد القوانين الغائية والفاعلية في الكائن الواحد ؟

هنا نجد ليبنتز يساهم في حل المسألة الميتافيزيقية العميقة بفكرته عن سبق التوافق Pre - established harmony . ولنا الآن أن نسأل ما هو سبق التوافق هذا ؟ وما طبيعته ؟ وكيف يعمل على حل مشكلة اتحاد النفس بالبدن ؟

لترك الآن ليبنتز يعرض نفسه في هذه المسألة فنجدته يقول في التفسير الثالث وهو مقتبس من خطاب له مذكور في روبرت لاتا^(٢) يرد فيه على المعارضين عليه فيقول ما معناه لقد اعتر بعض أصدقائي النابغين والمتعلمين بفروضي الجديدة في المسألة العظيمة « اتحاد النفس بالبدن » ورأوها ذات قيمة وسألوني أن أعطي بعض التفسيرات فيما يتعلق بالاعتراضات الموجهة إليها والتي قامت عن سوء فهمها وإنني — أى ليبنتز — أرى أن الأمر سيكون واضحاً تماماً لكل العقول بالتفسير التالى :

لنفترض أن هناك ساعتين متوافقتان زمنياً تماماً ، فإن تفسير هذا التوافق لن يخرج عن طرق ثلاثة : الطريق الأول يمكن بلورته في التأثير المتبادل لواحدة من هاتين الساعتين في الساعة الأخرى بحيث يتحقق ذلك التوافق . والطريق الثانى يمكن تلخيصه في قيام عامل ماهر بالاهتمام بهاتين الساعتين وتدخله المستمر في ضبطهما والعناية بهما لكى يكونا متوافقتين باستمرار . أما الطريق الثالث والأخير فيقوم في دقتهما الخاصة المسبقة التى تجعلهما دقيقتين ومتوافقتين دون ما تأثير من أحد هاتين الساعتين على الأخرى ودون ما تدخل من خارج .

أما الطريق الأول ذو التأثير المتبادل فلقد تأكد بتجربة أجراها هييجنز

Leibnitz : La Monadologie. para 79. (١)

Latta; R : The Monadology and other philosophical writing of Leibniz p. 22. (٢)

Huygens^(١) أثارت دهشته ، فلقد أوصل رقاصين كبيرين بقطعة معينة من الخشب ، فكان أن اشترك التآرجح المستمر لهذين الرقاصين في إحداث ذبذبات متشابهة في جزئيات الخشبة . ولكن لما كانت هذه الذبذبات المختلفة لا يمكن أن تستمر على نحو سليم بدون تدخل احدهما في الأخرى وذلك باستثناء أن يكون الرقاصان حافظين للوقت معا ، فإنه يحدث بطريقة تثير الإعجاب أنه حتى في حالة كون التآرجح مضطربا بوضوح فإن الرقاصين يعودان للتآرجح المنتظم مرة ثانية تماما كالحيطين الممتدين اللذين يكونان متوافقين .

والطريق الثانى الذى يجعل الساعتين تحفظان دائما الوقت معا هو أن نضعهما تحت رعاية عامل ماهر يجعلهما متوافقتين معا فى كل دقيقة وأنا — لينتز — أدعو ذلك طريق المساعدة .

ويبقى الآن الطريق الثالث وهو أن نجعل كلا من الساعتين مضبوطتين ودقيقتين منذ البداية إلى الحد الذى يجعلنا نتأكد من أنهما سيحفظان الوقت معا ودائما فى المستقبل وهذا هو طريق سبق التوافق .

وبعد أن يعرض لينتز آراءه على هذا النحو وبالتمثيل بالساعتين يقول دعونا الآن نضع النفس والجسم موضع الساعتين فإن توافقهما لا بد أن يقوم أيضا بواحد من هذه الطرق الثلاثة .

فطريق التأثير The way of influence هو طريق الفلسفة العامة تلك التى تؤمن بالأثر والتأثير ، ولكن لما كنا لا نستطيع أن نتصور الجزئيات المادية أو الأنواع اللامادية أو الكيفيات التى تنتقل من واحد من هذه الجواهر الى الآخر فإننا نضطر لأن نتوقف عن هذا الطريق .

(١) كريستيان هيجنز ١٦٢٩-١٦٩٠ كان رياضيا وطبيعيا وفلكيا وقابل لينتز فى فرنسا عام ١٦٧٢ .

وطريق المساعدة The way of assistance لا يمكن أن أسلم به أيضا لأن هذا الطريق إنما يفترض وجود اله أو عقل خارج عن الأشياء ويتدخل باستمرار وفي كل لحظة في كل أن زمانى في هذه الأشياء كى يساهم في إحداث كل ما يحدث ويقع في الوجود .

ويبقى اذن فرضى أو طريقى الخاص وهو طريق سبق التوافق The way of pre-established - harmony الذى اخترعه الفن الالهى وخلق منذ البداية الجواهر بطريقة كاملة ومنظمة ومتقنة بحيث أن اتباعها لقوانينها الخاصة التى منحت لإياها بادية ذى بدء يجعل كل جوهر منها متوافق مع الآخر كما لو كان هناك تأثير متبادل بينها أو كما لو كان الله واضعا يده عليها باستمرار مؤيدا انتظامها وحافظا لتوافقها .

ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مؤيدا فرضه الخاص بسبق التوافق فيقرر أنه ليس في حاجة الى تقديم براهين أخرى عن فرضه هذا إلا إذا وجب سؤاله عن برهنة أن الله ماهر لدرجة تمكنه من استخدام فنه المخترع ، ذلك الفن الذى نجد أمثلة له بين الرجال كل بالنسبة الى درجة مهارته . وما دام الانسان قادر على ذلك النوع من الفن فلا يمكن إلا أن نقرر بأن الله يستخدم ذلك النوع من الفن على أحسن ما يكون وبأفضل طريقة ممكنة .

وعلى هذا النحو تتحد أو تتوافق أيضا المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، تلك المملكتان اللتان تندرج تحت أولاهما مملكة العلل الفاعلية التى تحكم الجسم الانسانى ومملكة العلل الغائية التى تحكم النفس الانسانية أو النفوس عامة يقول ليبنتز هناك توافق كامل بين مملكة الطبيعة ، الأولى مملكة العلل الفاعلية ، والثانية مملكة العلل الغائية ، ويجب أن نلاحظ هنا توافقا اخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ...^(١) كما يقرر ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية أن « هناك توافقا كاملا بين إدراكات الموناد وحركات

Leibnitz : La Monadologie para 87. (١)

الأجسام ، توافق مسبق في الخارج بين نسق العلل الغائية ونسق العلل الفاعلية ،
وهنا يتألف التوافق والوحدة الفيزيقية بين النفس والجسم ...^(١) »

خلاصة موقف لينتزر عن العالم والطبيعة :

العالم ملاء كامل ، تنتشر فيه المونادات المتمايزة والمتباينة بحيث لا يمكن أن يشابه موناد موناداً آخر ، وتلك المونادات تتغير باستمرار وتتحرك ، أما مبدأ تغييرها ففي داخل المونادات ذاتها لا خارج عنها .

والمونادات المنتشرة في العالم ليست كلها في درجة واحدة فهناك أولاً النفس العاقلة أو الروح Rational soul وهي أرقى المونادات ثم هناك النفس الحيوانية وهي في درجة وسطى ، وأخيراً هناك النفس النباتية Entelechy وهي أدنى الدرجات .

وكل موناد من تلك المونادات حاصل بداخله على قوة هي مبدأ حركته وحيويته وبه طاقة وحياة . وكل جزء من المادة هو عالم مليء بال مخلوقات مزود بكل النشاطات وليس امتداداً كما تصور ذلك ديكارت . أما المكان والزمان فليسا حقيقيان كما أن الحركة ليست حقيقية ، فالمكان مجرد ارتباط وترتيب للأجسام ، والزمان مجرد ترتيب لتعاقب الأحداث ، والحركة ليست إلا أثراً من آثار القوة .

وينتج عن تجمع المونادات العالم الحقيقي Real universe وهذا العالم الحقيقي كوحدياته المكونه له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا زمان ولا حركة . وكما أننا لا ندرك المونادات كذلك نحن لا ندرك العالم الحقيقي ، إذ العالم الذي ندركه والأجسام التي نميزها فيه لها امتداد وشكل ومكان وحركة . والعالم الأخير ليس عالم حقائق وإنما عالم ظواهر phenomena أو مظاهر ويسميه لينتزر بالعالم المادى .

^(١) Leibnitz : principe de la nature et de la Principe Grace

العالم إذن ما هو الا تركيب أو تجميع للمونادات ، ولكن ما الذى يربط بين هذه المونادات ليؤلف بهذا الربط العالم ؟ يجيب لينتزر بأن الرابطة التى توجد بين المونادات والتى توحيدها لتؤلف العالم ليست رابطة واقعية Real ولكنها رابطة مثالية ideal . وتقوم هذه الرابطة على فكرة أن المونادات ترتبط جميعا للعمل على الوصول الى غاية عامة كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينها . وتقف وراء هذه العلاقة المثالية فكرة التوافق harmony فالرابطة إذن من طبيعة هذا التوافق .

أما الانسان فإن الاتحاد بين نفسه وبدنه يقوم عن طريق ذلك التوافق أو عن طريق سبق التوافق الذى شرحناه ، فالنفس وهى الموناد المسيطر على جسمنا تقع له إدراكات مختلفة ومتعاقبة غير معتمدة على الجسم الذى يتكون من مونادات أخرى ، ومع ذلك فإن ذلك الجسم يغير حالته باستمرار ليكون هناك توافقا بينه وبين جوهره المسيطر بدون استقبال أى تأثير من ذلك الجوهر . فهنا إذن توافق وتفاهم بين تغيرات الجسم وتغيرات النفس كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينهما . ويقول لينتزر إن علة ذلك التوافق هو الله الذى خلق هذه الفكرة بادىء ذى بدء وجعلها لا عملية حتمية تحتم التغيرات المتوافقة مع التغيرات الأخرى ، وإنما عملية اعتبارية تضع فى الذهن ما يجب أن يحدث لكل موناد ممكن بسبب ما فيه من قوة وبسبب توافقه مع التغيرات الأخرى .

وعالم لينتزر عالم حى والطبيعة عنده منتظمة ومتناسقة ومتوافقة لا صخب فيها ولا فوضى . وليس هناك فى عالم الحقيقة ما ندعوه بالكل والجزء والمركب ، فهذه كلها ظواهر تنتج عن هذا التوافق تماما كما تنتج السيمفونية من وحدات موسيقية غير مرتبطة وإنما يحدث ارتباطها عندما تتحد بواسطة التوافق بإحساساتنا ومشاعرنا . وكما أن السيمفونية لا وجود حقيقى لها وإنما نتجت عن التوافق الذى وحدها بمشاعرنا وأعطاها سمات اللحن الكامل كذلك الأمر فيما يتعلق بالكل والجزء والمركب لا وجود حقيقى لها وإنما تنتج كظواهر نتيجة لفكرة التوافق هذه .

خامسا

الموناد : ونظرية المعرفة

الموناد : ونظرية المعرفة

تشكل نظرية المعرفة في فلسفة ليبنتز ، مسألة شائكة متعددة الجوانب ، متداخلة الأطراف ، فنحن نجد عند ليبنتز ، في كل فكرة له ، وفي كل خطرة عنده ، نزعة توفيقية عجيبة ، تجمع في حكمة بالغة الأضداد المتنافرة في وحدة ظاهرة . وتنسق بين مختلف المشارب والمذاهب ، وتصل بهذه وتلك الى نسق باسق البناء ، جميل التكوين .

لقد كانت أمام ليبنتز فلسفة تجريبية لا تؤمن إلا بكل بما هو حسي ومحسوس وكان يمثل هذه الفلسفة بكل دقائقها الفيلسوف الانجليزي جون لوك في ذلك الحين . ولقد ذهب لوك الى إنكار كل التصورات العامة ، وإنكار فكرة فطرية المعارف ، ونفى نفيًا قاطعًا أن يكون الانسان قد ولد وهو مزود بمعارف نظرية كما ذهب الى ذلك أفلاطون ، وكما أيده في العصر الحديث ديكارت . ونادى بأن سبيلنا الوحيد الى المعرفة هو العالم الحسي بما فيه من وقائع وجزئيات تخضع لحواسنا الخمسة المعروفة . أما عالمنا الداخلي من عواطف واتجاهات وميول فإن السبيل الى إدراكه هو قوة أخرى سماها قوة الاستبطان ، وهذه القوة الأخيرة ليست قوة فكرية أو مثالية ولكنها قوة حسية وعلى هذا النحو يتسق لوك مع نفسه .

وعن اتصال الأعضاء الحاسة بالمحسوس تنتج الأفكار البسيطة ، ومن هذه الأخيرة ، ومن تركيبها على أنحاء مختلفة تنتج الأفكار المركبة . وهناك صفات أولية مثل الشكل والعدد والامتداد وصفات ثانوية مثل الطعم والذوق والشم . والأولى توجد في الشيء بغض النظر عن إدراكنا أو عدم إدراكنا لها ، أما الثانية فيرتبط إدراكها بأعضائنا الحاسة المختلفة .

هذا هو نموذج البناء المعرفى عند لوك ، ذلك النموذج الذى كان ديكارت صريحا فى رفضه فديكارت قد ذهب الى أن هناك أفكارا فطرية فىنا ، وأقام بنائه المعرفى الاستمولوجى كله على أساس الفكر . كما نادى ديكارت بوضوح بأن العقل — والعقل وحده — هو سبيلنا الوحيد الى المعرفة . فعن طريق الشك نتوصل الى أننا نفكر ، وعن طريق الفكر نتوصل الى أننا نوجد ، وعن طريق التفكير فى كائن كامل لا متناهى نتوصل الى وجود مثل هذا الكائن . ثم نتوصل أخيرا الى وجود العالم ولكن فى صفاته الهندسية وحسب ، أى من حيث هو امتداد ، وإمتداد ليس إلا .

ولقد جمع كانط فى فلسفته النقدية الحس والعقل معا ، وذهب الى أن المعرفة الانسانية ما هى إلا تضافر وتعاون بين أساسين ، أساس حسى هو العالم الخارجى بما يلدو فيه من ظواهر ، وأساس عقلى تتمثل فيه ثلاث قوى هى الحساسية الصورية والفهم الصورى ، والنطق الصورى . وذهب كانط الى أن المعرفة التى تقوم على الحواس وحدها هى معرفة مشتتة مبعثرة وفراذى لا ضابط لها ولا رابط ، كما أن المعرفة العقلية وحدها هى مجرد صيغ جوفاء فارغة خالية من أى محتوى أو مضمون .

كيف نعرف عند كانط ؟ يجيب كانط بأن الاحساسات تأتى من الخارج مشتتة ومبعثرة وفراذى ، ثم يأتى دور العقل فيوحد بواسطة الحساسية الصورية هذه الاحساسات فى صورتى الزمان والمكان ، والمكان والزمان عند كانط صورتان أو مقولتان عقليتان قبليتان . وبعد ذلك يأتى دور الفهم الصورى فيتدخل بمقولاته المختلفة. مثل العلية والاضافة والجوهرية والنسبية والكمية والكيفية فيصاغ تلك الاحساسات صياغة أكثر دقة ويحيلها الى أمر أكثر معقولة وفهما .

ولكن العقل لا يتوقف عند هذا الحد ، إذ أننا نجد فيه قوة ثالثة هى قوة النطق الصورى . وتحاول هذه القوة الأخيرة أن تربط بين الظواهر الخارجية فى وحدة أعلى وينتج ، نتيجة لهذا الربط اسم العالم ثم تحاول مرة ثانية أن تربط بين الظواهر

الداخلية في وحدة أعلى ويتتج عن هذا الربط اسم النفس . ثم يربط النطق
الصورى أخيرا بين العالم والنفس محاولا إيجاد علة لهما ومن ثم يتوصل إلى الله .

ولما كان العالم كفكرة كلية لا يتوفر فيه الجانب الحسى أى لا يخضع
لاحساساتنا ، كذلك الأمر بالنسبة إلى النفس وإلى الله ، فإنه ينجم ثلاثة أغاليط
تدرسها ثلاثة علوم نظرية الأغلوطة الأولى : هى أغلوطة علم الطبيعة النظرى
الذى يدرس العالم ، والأغلوطة الثانية هى أغلوطة علم النفس النظرى الذى يدرس
النفس ، والأغلوطة الثالثة هى أغلوطة علم اللاهوت النظرى الذى يدرس الله .

والنتيجة هى أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود العالم أو النفس أو الله التى
يسمىها كانط بأنها تنحصر في دائرة الحقائق *nomena* . فما القول في الأخلاق
إذن؟ يجيب كانط بأنه لا مفر من التسليم بقبول الله والنفس وخلودها كمسلمات
أو كبديهيات نقبلها دون أن يبرهن عليها . هذا الموقف الأخير هو الموقف الذى
انتهى إليه كانط في كتابه نقد العقل العملى الخالص . بعد أن كان قد وقف
موقفا لا أدريا من هذه المسائل الثلاث في كتابه نقد العقل النظرى الخالص .

ترى هل كان لينتز ارهاضا لكانط في نظريته للمعرفة ؟ هذا هو ما سنحققه
فيما بعد .

ولم يقبل الحدسيون أى اتجاه من الاتجاهات السالفة الذكر . فلم يقبلوا الحس
كأساس للمعرفة ، كذلك لم يقبلوا العقل مصدرا لها . بالاضافة الى أنهم لم يقبلوا
تضافر الحس والعقل معا على النحو الذى رأيناه عند كانط . ولكنهم قالوا بقوة
أخرى غير هذه القوى وهى قوة الحدس . كما قالوا بنوع آخر من المعرفة هو
المعرفة الحدسية المباشرة ، تلك المعرفة التى تتسامى عن الحس وتعالى على العقل
بتقسيماته وتحليلاته .

ولقد اتفق الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ، على أنه يمكن النظر الى الايستمولوجيا

أو الى نظرية المعرفة من زوايا ثلاثة . الأولى ، هى حدود المعرفة ، والثانية هى طرق المعرفة ، والثالثة هى طبيعة هذه المعرفة .

أما بخصوص الزاوية الأولى المتعلقة بجعل المعرفة ممكنة وإذا كانت ممكنة فما هى حدود هذه المعرفة ، فلقد أجاب الفلاسفة لإجابات مختلفة على هذا السؤال . ولكن يمكن أن نقسم هؤلاء الفلاسفة بصدد هذه النقطة الى طائفتين رئيسيتين : هما أصحاب مذهب الاعتقاد أو اليقين Dogmatism ، وأصحاب مذهب الشك .

أما مذهب الاعتقاد أو اليقين ذاته فينقسم الى صورتين : الأولى صورة تلقائية ساذجة ، فجميع الأفراد يصدقون عادة ويعتقدون ببراءة دون نقد أو تمحيص بما يشاهدونه ، بل أنهم لا يتصورون لحظة إمكان قيام ضد ما هو مصدق لديهم . وهذا نجد له أصلا لدى فلسفات الطبيعين اليونانيين القدماء الذين تصوروا إمكان تفسير العالم الطبيعى كله دفعة واحدة بالقول مثلا بأن أصله الماء أو الهواء أو غير ذلك من العناصر الأولى .

والصورة الثانية للمذهب الاعتقادى ، هى تلك الصورة التى لم تظهر إلا بعد ظهور الشك فى قيمة التفسيرات الساذجة التى ذهب اليها أوائل اليونانيين . فحين الشك فى الصورة التلقائية الساذجة للمذهب الاعتقادى ، رأى أصحاب مذهب الاعتقاد ضرورة قيام هذا المذهب كمذهب له أصوله وقواعده كفلسفة وكمعرفة ليمد الى الحقيقة يقينيتها بعد أن سلبها الشك ذلك اليقين . وقد اتخذ مذهب الاعتقاد بالحقيقة والمعرفة وإمكان البلوغ اليهما صورة اعتقاد بالعقل وبقدرته على المعرفة المطلقة التى لا تقف عند حد . وتلك هى النظرية العقلية أو المذهب العقلى Rationalism الذى نجده عند سقراط وأفلاطون مثلا فى العالم اليونانى وعند ديكارت ومالبرانش مثلا فى الفلسفة الحديثة .

أما مذهب الشك فقد ظهر من الوجهة التاريخية فى الفترة التى تفصل بين

نوعين من الاعتقاد كما ميزناهما عند القدماء . فقد ظهر أولاً عن السوفسطائيين الذين كان يتزعمهم بروتاجوراس وجورجياس ويرى السوفسطائيون بوجه الاجمال : أن الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد ، كما يرون أنه لا يوجد شيء ، وحتى إذا وجد فلا سبيل الى التعبير عنه وإيصاله إلى الآخرين ، فالمعرفة ممتنعة . ولكن الشك لم يتخذ صورة مذهب إلا عند مفكر آخر هو بيرون الذى قال بالشك المطلق فى كل شيء بحيث رأى أننا يجب أن نعيش بغير رأى فلا تثبت ولا ننفى شيئا حتى ولو بالاشارة أو على ما يقول فيلسوف معاصر يجب أن (نعلق الحكم) وأن نقف موقفا لا أدريا . وقد أزهى مذهب الشك عند القدماء طويلا بفضل كتابات سكستوس أمبريقوس Sextus Empiricus وأنسديم Ansidème . وقد لخص أغريبا Agrippa حجج الشكاك التى يستندون إليها فى مذهبهم وردّها إلى عشرة حجج نذكر منها أهمها هنا وهى : أولاً : حجة خداع الحواس : وتقرر هذه الحجة أن حواسنا تخدعنا ولا توصلنا إلى الحقيقة ، بل كثيرا ما تقودنا إلى عكس الحقيقة فالشمس التى تبدو لى صغيرة هى كبيرة بعشرات الآلاف مما تبدو لى ، وهذا القلم الذى أراه منكسراً فى الماء هو مستقيم خارج الماء ، وما يبدو لى مر المذاق قد يبدو لغيرى حلو المذاق . وهذه الكتلة المتصلة التى أراها على هذا النحو وأنا عنها بعيد ، هى وحدات منعزلة إذا اقتربت منها ، فأين الحقيقة هنا ؟ والأدهى من ذلك أن احساسات الفرد الواحد تختلف من ظرف لآخر ، ومن حالة لأخرى ، فما يبدو لى حلو المذاق يكون مرا إذا انتابنى المرض ... وهكذا .

ثانيا : حجة تناقض الناس : والناس مختلفون فى الآراء والأقوال والاتجاهات ، فما يصفه فرد بالخير يصفه غيره بالشر ، وما يراه واحد جميلا يراه الآخر قبيحا ، أليس هذا مدعاة للشك ؟

ثالثا : حجة الجهل : يقول الشكاك فيما يتعلق بهذه الحجة أن كل الأشياء مترابطة ومتناسكة ، بحيث أننا لى نعرف شيئا واحدا منها يجب أن نعرف كل الأشياء المرتبطة معها ، ولكننا لا نعرف الأشياء كلها فنتج أننا لا نعرف شيئا

منها .

رابعا : حجة استحالة البرهان : وتتلخص هذه الحجة في أن كل برهان إنما يستند إلى مقدمات مبرهنة أو إلى مقدمات غير مبرهنة ، فإن كانت المقدمات مبرهنة ، فيجب بيان برهانها ابتداء من مقدمة أخرى . ثم بيان برهان هذه المقدمة الأخرى ابتداء من مقدمات أخرى وهكذا مما يستحيل معه برهنة ذلك الأمر . وإذا كانت غير مبرهنة فإننا إما ألا نستطيع البرهنة عليها وإما نستطيع ، فإذا لم نستطع فلقد استحال البرهان ، وإذا استطعنا فإننا نحتاج إلى مقدمات أخرى وإلى برهان لهذه المقدمات بمقدمات وبراهين أخرى وهكذا والنتيجة أنه يستحيل البرهان ، ويستحيل إقامة الدليل على شيء .

والمسألة الثانية المتعلقة بالمعرفة هي الطرق الموصلة إلى المعرفة أو منابع المعرفة . وبخصوص تلك المنابع فإن المذاهب العقلية إرتأت أن منبع المعرفة هو العقل بقضاياه الضرورية ، أما المذاهب التجريبية فقد ذهبت إلى أن منبع المعرفة هو الحس بقضاياه العرضية . أما كانت فلقد رأى في فلسفته النقدية أن العقل والحس معاً هما منبع المعرفة ، بينما رأى الحدسيون أن الحدس هو سبيلنا إلى المعرفة ، التي تكون عندهم معرفة ذوقية مباشرة لا استدلالية .

تبقى المسألة الثالثة والخاصة بطبيعة المعرفة هل معارفنا تكون في الواقع أو تكون داخل عقولنا ، وهنا انقسم الفلاسفة إلى قسمين رئيسيين هما الواقعيون والمثاليون ، أما الواقعيون فيرون أن الحقائق والمعارف توجد في العالم الخارجى ، ونحن ندركها كما هي موجودة تماما في الخارج . ولكن توجد إلى جانب الواقعية الساذجة هذه ، واقعية أخرى نقدية لا تجعل الانسان كآلة التصوير يقبل ما في الخارج تماما كما هو ، وإنما يقبل منها ويفرض ويعمل فيها عقله وفكره ، ويربط بينها ويحلل ويركب .

أما التصوريون أو المثاليون فلقد انقسموا أقساما متعددة : فهناك التصورية أو المثالية الذاتية التي تقرر بأن الحقائق والمعارف توجد في ذاتنا وفي داخل عقولنا ،

ولا توجد في الخارج . وهناك أيضا التصورية أو المثالية الموضوعية التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في موضوع خارجي ولكنها ليست حقائق تجريبية وليست معارف حسية ، بل هي حقائق ومعارف مثالية . ومثال تلك المثالية الموضوعية هو أفلاطون ، ذلك الفيلسوف اليوناني الكبير الذي جعل الحقائق والمعارف بمثابة مثل موجودة في عالم آخر غير عالمنا الذي نحياه وهو عالم المثل . وهناك أيضا المثالية النقدية التي يمثلها كانط ، فكانط مثالي من حيث أن الدور الإيجابي في المعرفة عنده هو للعقل . فالعقل هو الذي ينتقى ويختار ويركب ، ويصوغ ويدفع عالم الظواهر Phenomena بصورة وصيغه ، ومن هنا تجيء العبارة الشهيرة التي وصف بها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ، فلسفة كانط وهي ، أن كانط قد أحدث في نظرية المعرفة إنقلابا شبيها بانقلاب كوبرنيكس في عالم الفلك . وهناك أخيرا مثالية مطلقة يمثلها هيجل في ألمانيا وبرادلي وبوزانكيك وجويكم في إنجلترا ورويس في أمريكا وبندتو كروتشي في إيطاليا . وهؤلاء وصلوا بمثاليتهم إلى نهايتها النهائية .

هذه هي المسائل المتعلقة بالابستمولوجيا ، ويتعين علينا الآن أن نتبع هذه الخطوط في نظرية المعرفة في فلسفة لينتزر .

لننا إذا نظرنا إلى أفكار لينتزر كل على حدة ، لاكتشفنا تناقضا في أقواله ، فهو يقول مثلا « أن الموناد لا نوافذ له » وأن « الموناد يحوى في داخله مبدأ تغيره الذي ليس إلا شغفه وإدراكاته » وفي هاتين الفقرتين يبدو أن لينتزر ينادى بأن المعرفة فطرية مادامت داخلية في صميم الموناد ، وما دام الموناد لا نوافذ له بحيث لا يترك أثرا حسيا أو غيره كى يدخل فيه أو أن يخرج منه . ومن ناحية أخرى يقول لينتزر « إن الموناد مرآة مصغرة للعالم » و « أن الموناد يعكس العالم من زاويته الخاصة » وهنا يبدو أن لينتزر ينادى بأن المعرفة حسية ، وأن الموناد ينطبع بما حوله من وقائع وأشياء حسية ملموسة في العالم الخارجي . فهل المعرفة عنده فطرية أم حسية ؟ هل هو ديكارتي في نظريته للمعرفة أم أنه يميل إلى لوك التجريبي ، وأي الاتجاهين يمثل نظريته في المعرفة ؟

ومن ناحية أخرى أليس في وصفه للموناد على أنه « لا نوافذ له » إنما هو إنكار للعلاقة بين موناد وآخر فكيف يمكن إذن أن تكون هناك علاقة بين الشخص المدرك والموضوع المراد إدراكه ! ومعنى هذا كله أن موقف ليبنتز هذا إنما ينتج عنه في الحقيقة « إنكار للعلاقة بين العارف والمعروف »^(١) فكيف تكون إذن — والحالة هذه — المعرفة ممكنة عنده وما طبيعة هذه المعرفة وما كنهها ؟

ثم أيميل فيلسوفنا إلى المعرفة الحدسية المباشرة تلك التي تعتمد على منهج ذوق وعلى حدوس باطنية داخلية مادام هو قد نادى بأن الموناد عالم مغلق على نفسه ولا نوافذ له ؟ أم أنه فيلسوف عقلي يتبع المنهج الاستدلالي الذي يقوم على الاستنباط والاستنتاج من قضيتين أو عدة قضايا قضية أو قضايا أخرى ما دمنا قد رأيناها ، خصوصاً في منطقته ينادى « بفن التركيب » وفن التحليل ، وكلاهما يقوم على عمليات عقلية استدلالية ؟

والسؤال الآن هو ما طبيعة المعرفة عن ليبنتز ؟ وهل ينزع الرجل نزعة تجريبية أم عقلية وهو بصدد نظرية المعرفة أم أنه يجمع بين العقل والحس ؟ ثم هل هو حدسي ذوق أم عقلي استدلال ؟ هذه هي الأسئلة التي يجب علينا أن نتناولها بالتفصيل والتحليل متوخين كل الدقة في الإجابة عليها .

لقد سبق أن عرفنا ونحن بصدد عرض طوائف المونادات عند ليبنتز أن الإدراكات تتباين وتندرج بين الوضوح والغموض . فالنفس العاقلة تكون إدراكاتها أكثر وضوحاً وتحددنا بينما تكون إدراكات النفس النباتية غير محددة وغير واضحة ، وهناك إدراكات النفس الحيوانية التي تكون درجة وضوحها وتحددنا في درجة وسطى بين هذه وتلك . ومن هنا نستطيع أن نستنتج بأنه ليست كل الكائنات أو المونادات المنتشرة في العالم تعرف أو تكون درجة معرفتها في مستوى واحد بعينه ، فالاختلافات في المعرفة بين موناد وآخر أمر ضروري في فلسفة

Saw. R. L : Leibniz ch. 7. p. 184.

(١)

ليبتز ، ذلك الاختلاف الذى لا نجده عند ديكارت الذى يسلم بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وإنما الاختلاف بينهم إنما يكون فى المنهج وحسب .

هذا وإدراكات المونادات على إختلاف طوائفها تعتمد على تعبير الموناد عن حالاته الخاصة به من ناحية ، وتعتمد من ناحية أخرى على تمثيل العالم الخارجى من وجهة نظرها الخاصة . بمعنى آخر إدراكات المونادات تقوم على مبدأ داخلى منبعث فى صميم الموناد هو أساس تغيره وشغفه المستمر . كما تقوم من ناحية أخرى على إثارات حسية آتية من خارجه يقوم بتمثيلها وعكسها . وعلى هذا النحو تصبح المعرفة عند ليبتز فطرية من ناحية تعبر عن حالات الموناد الداخلية ، ومكتسبة من ناحية أخرى تشير إلى تمثيل الموناد إلى العالم الخارجى أو تشير إلى الموناد على أنه مرآة مصغرة ينعكس فيها العالم كله . بمعنى آخر المعرفة عند ليبتز فطرية تنبثق من داخل الموناد ، ومكتسبة تتأثر بالمادة الخام التى تأتىها من الخارج فتتيح لها نقل ما لديها من أفكار موجودة بالقوة إلى الوجود بالفعل . وعلى ذلك فالموناد يتقبل باستمرار الانطباعات التى تأتىه من الخارج ثم يحيل تلك الانطباعات بفضل ما لديه من قوة ونشاط وحيوية خاصة به الى معارف وأفكار « ويلاحظ أن هذه الأفكار لا تكون واضحة ومتميزة منذ البداية بل تبدو للوهلة الأولى مختلطة وغامضة ولا تكتسب الوضوح والتميز إلا عندما تصبح موضوعا يفكر فيه الموناد ويعبه »^(١) ويقول أرشمبولت « إن فى استطاعة الروح أن تتمثل أية صورة أو أى شئ عندما تتاح لها فرصة التفكير فيها ، وقد أعتقد ليبتز أن هذا يدل على أن الفكرة المتمثلة موجودة فى الروح سواء كنا نفكر فيها أولا، إذ الروح مشتمل على فكرة الله وسائر الماهيات والموجودات ، وهذا يتفق مع مبادئ ليبتز لأنه من الطبيعى ألا يكتسب العقل شيئا من الخارج ، وأنه لمن الخطأ القول بأن الروح تتقبل الرسائل كما لو كانت له نوافذ وأبواب »^(٢) .

Latta, R. : The Monadology and other philssop hical writing p. 135 (١)

Paul, A : Leibniz p. 104. (٢)

المعرفة إذن عند ليبنتز لا يمكن أن تكون مكتسبة وحسب إذ الموناد لا نوافذ له ، ولا يمكن أن تكون فطرية وحسب وإلا فكيف يعكس الموناد العالم وكيف يكون بمثابة مرآة يلتقط كل المونادات التي من حوله . وإنما المعرفة عنده هي فطرية ومكتسبة في آن واحد . ولكن كيف نفهم هذا ؟ هل معنى فطرية المعرفة . هي أن الفرد يولد وهو مزود بمعرفة تامة وناضجة ومتحققة بالفعل ؟ أو أن معنى تلك الفطرية أن النفس الانسانية زودت بكل المعاني والمثل والمعارف في حياتها الروحية العليا قبل أن تنزل إلى هذه الأرض كما ذهب إلى ذلك أفلاطون في نظريته في المثل ؟

الواقع أن النوع الأول لا يمكن أن يكون ممثلا لفلسفة ليبنتز إذ عنده لا ميلاد إلا بالخلق ولا وفاة إلا بالإبادة فنجدته يقول « ... لا يمكن أن يوجد ميلاد مطلق أو موت كامل بالمعنى الجامد لهما ... فما ندعوه بالميلاد ما هو الا تطور ونمو ، وما ندعوه بالموت ما هو إلا إحتواء ونقصان »^(١) فعند ليبنتز ليس هناك ما يسميه الناس بالميلاد أو الموت الطبيعيين فكل شيء في الطبيعة حي ويتمتع بالحياة والحياة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يكون الفرد أو الموناد في فلسفة ليبنتز مزودا بمعرفة تامة متحققة بالفعل وإلا لتوقف نشاط الموناد الذي ما هو إلا شغف مستمر بالادراكات أو هو إدراك مستمر . كما أن المعنى الثاني لا ينطبق على فلسفة ليبنتز أيضا ، إذ لا نجد بين مؤلفاته مؤلفا واحدا يشير إلى تلك الحياة السابقة على تلك التي تحياها النفس في عالم الظواهر أو عالم الأشباح .

يبقى إذن أمامنا تفسير واحد لنظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وهذا التفسير مفاده بأننا نحمل معنا منذ البدء أفكارا فطرية موجودة وجودا بالقوة على حد التعبير الأرستطي وتحتاج إلى من يخرجها من القوة إلى الفعل ، أما الشيء الذي يخرج تلك المعرفة من القوة إلى الفعل فهو عند ليبنتز الشيء الحسي أو الانارات الحسية . بمعنى آخر إن أفكار الانسان فطرية وكامنة فيه أو موجودة فيه بالقوة وهي لكي

Leibntz : La Monadologie para 73.

(١)

تظهر أو تتحقق بالفعل تحتاج إلى إثارات حسية تأتي الموناد من العالم المحيط به والذي يتمثله كله في ثناياه . وفي هذا يقول ليبنتز « نحن لا نشعر دائما بالعادات المكتسبة والأشياء المختزنة في ذاكرتنا ، وبالطبع فإنها لا تكون دائما في طواعياتنا حين نطلبها ، على الرغم من أننا غالبا ما نسترجعها بسهولة في عقولنا في مناسبات دقيقة تعيدها إلينا كما نحتاج فقط إلى بداية أغنية لكي نتذكرها »^(١) .

لنتساءل الآن وما معنى أن المعرفة مكتسبة عنده أهي مكتسبة على غرار معرفة لوك الذي يذهب إلى أن العقل لوحة بيضاء ينقش عليها كل شيء من التجربة ؟ الواقع أن ليبنتز ينكر هذا كل الانكار فهو كما رأينا يؤمن بكمون الأفكار والمعارف في النفس الانسانية أو العقل الانساني . والمعرفة إذا كانت مكتسبة عند ليبنتز فهي ليست على غرار فلسفة لوك وإنما يصبح لكلمة الاكتساب هنا معنى آخر هو فقط الاثارات الحسية أو الأشياء الحسية التي تنقل الأفكار الكامنة والفطرية من القوة إلى الفعل أو من الكمون إلى الظهور .

وعلى هذا النحو وبهذا المعنى تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة في نفس الوقت وفي هذا يقول إميل بييم « إن حقائق الأعداد مثلا فطرية فينا ولكن هذا لا يمنعنا من تعلمها ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعلوم الأكثر تعقيدا وعمقا ، فبالرغم من أن معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية إلا أن معرفتنا الفطرية لهذه العلوم كامنة في نفوسنا »^(٢) .

وكما يجمع ليبنتز بين الفطرية والمكتسبة في نظريته للمعرفة كذلك نراه يجمع بين الحدس وبين الاستدلال ، بمعنى أن المعرفة عنده تكون حدسية من جهة واستدلالية من جهة أخرى .. فإذا كان الحدس عند ليبنتز يتبع منهجا ذوقيا باطنيا داخليا مباشرا ، فإن الاستدلال عنده يتبع منهجا عقليا يقوم على تحليل وتركيب

(١) Leibniz : Nouveaux essais sur l'entendement humain p. 13.

(٢) Emilé Van Bieme Léspace et le temps chez Leibniz et chez Kant p. 196.

الأشياء والمقارنة بينها والاستنباط فيها .

لقد قلنا أن ليبنتز ينادى بطوائف المونادات وأن الإدراكات تختلف حسب تلك الطوائف بين الغموض والوضوح ، ونجده يرتب على ذلك مسألة أخرى وهى أن الموناد يسعى دائماً إلى الرقى والرفعة والسمو لكى لا تصل إدراكاته إلى أقصى درجة من الوضوح والمعقولة وحسب ، بل لكى تصل إلى مدينة الله ، تلك المدينة التى تجمع خير المونادات ، والتى يسودها الخير والحق والجمال ، والتى تحاول أن تحاكي الله وأن تتحد به .

لابد أن نتوقف عند الفكرة الليبنترية الأخيرة قليلا فالقول بأن الموناد يسعى حثيثا للصعود إلى مدينة الله ثم محاولته الاتحاد بالله يذكرنا بجدل أفلاطون الصاعد والنازل كما يذكرنا بجدل أفلوطين الصاعد والهابط . فلقد ذكر أفلاطون أن النفس الانسانية وقد شاهدت عالم المثل قبل أن تهبط فتلبس الجسد مبدأ الشرور والأثام ، تحاول مرة ثانية أن تصعد لعالم المثل ، وذلك بواسطة الخلاص من جسدها . وهى فى صعودها ذلك تتسامى وتتعالى على ما فى عالم الأشياء من مراتب التخمين والظنون والاعتقاد لكى تصعد الى عالم المثل ، فترى المثل الرياضية المجردة ، ثم تصعد أكثر لكى تشاهد عالم المعقولات العليا التى تتربع على عرشه مثل الحق والخير والجمال . ولما كان الخير عند أفلاطون هو مثال المثل ، فإنه يقابل الله فى الفكر الدينى . وذلك الخير هو نهاية مطاف النفس فى رحلتها التطهيرية تلك نحو قمة العالم ومبدئه الأول . أما الجدل النازل فيتخذ طريقا عكسيا .

ولقد نادى أفلوطين أيضا بجدل صاعد وهابط . وفى الجدل الصاعد تتجه النفس من كثرة المحسوسات إلى المبدأ المنظم لها وفى المبدأ المنظم للكثرة نعثر على الوحدة ، فالوحدة إذن أعلا من الكثرة . ولكن هذه الوحدة الأولى لا تشفى غليل النفس فتتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى سائر الموجودات الحسية ، لكنها لا تعثر عليها فتصعد الى النفس الكلية ، فترى أن هذه

النفس هي التي تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة في عالمنا هذا . فعلة النظام إذن في العالم الحسى وموجوداته هي نفس كلية منبثة في العالم وهي أكثر وحدة من النفوس الجزئية ، ولكن النفس الكلية لا تمثل الوحدة المطلقة التي تنشدها النفس .، إذ في النفس الكلية ، قوى تمثل الاستدلال والاشتهاء والادراك ، فتواصل النفس رحلتها الصاعدة تلك باحثة عن الوحدة التامة ، وهنا تصل الى العقل الكلى ، حيث تجدد المعقولات الكلية فيه وهي مترابطة ومتحدة وكلية . ولكن النفس لا ترى في هذا العقل الكلى وحدة مطلقة ، إذ تجدد فيه عقلا ومعقولا فتستمر في حركتها التصاعدية هذه ، حتى تصل الى الواحد بالذات ، الذى هو واحد بالمعنى الميتافيزيقى والأنطولوجى والأىستمولوجى والرياضى .

أما رحلة النفس الهابطة ، أو الجدل الهابط فيتخذ طريقا عكسيا ، بادئا بالواحد ثم ماراً على العقل الكلى ثم النفس الكلية ثم النفوس الجزئية .

ونحن لا نستطيع — ونصوص ليبنتز بين أيدينا — أن نقرر بأن ليبنتز قد ذهب إلى جدل من هذا النوع الأفلاطونى أو الأفلوطينى . فالجدل الأفلاطونى يتخذ لنفسه محطات روحية ، وكذلك الأمر عند أفلوطين . أما ليبنتز فلم يقرر شيئا من هذا .حقا إن هناك عنده موندات غير شاعرة ، وموندات شاعرة غير عاقلة ، وموندات شاعرة وعاقلة معا . وحقا أيضا أنه ذهب إلى أن هذه الموندات الأخيرة تسعى حثيثا نحو الخلاص من الموندات التى تشكل الجسد ، لكى تستطيع أن تحيا فى مدينة الله ، وأن تشاهد الله الموند الأعظم . ولكنه لم يقرر صراحة بأن هناك صعوداً وهبوطاً . كما أنه يذكر من ناحية أخرى بأن كل موندات يتمثل فى العالم بأكمله ، فيبقى أماننا فى نهاية المطاف التفسير التالى :

إن الموندات بما أنه يتمثل العالم بأجمعه ، فإنه سوف يتمثل بالضرورة الموندات الخالق والموندات العليا التى تحيا فى مدينة الله ، بالإضافة إلى تمثله للموندات الشاعرة غير العاقلة ، والموندات غير الشاعرة والموندات الشاعرة والعاقلة . وبتركيز الموندات على الجانب الإلهى ، وبإغفاله للموندات الأخرى ، يدخل بفضل هذا

التركيز والتسامي عن المونادات الشاعرة غير العاقلة . والغير شاعرة ، والشاعرة والعاقلة ، في نوع من الزمالة مع الله .

وهنا أيضا تستوقفنا عبارة لبينتز القائلة أن الموناد يسعى دائما الى الرقي والرفعة والسمو لا لكي تصل إدراكاته الى درجة النضوح والمعقولة ، بل لكي تصل الى مدينة الله ، ثم وصفه لهذه المدينة بانها تجمع خير المونادات ويسودها الخير والحق والجمال . ومدينة الله التي ينادى بها لبينتز هنا لا شك أنها فكرة أوغسطينية ، فلقد نادى القديس أوغسطين بأن هناك مدينة الله تقابل المدينة الأرضية ، وأن مدينة الله هذه قاصرة على الكنيسة والمسيحيين ، وسوف نتعرض لهذه المسألة فيما بعد ونحن بإزاء عرض أفكار لبينتز الميتافيزيقية ولكن المهم الآن هو : هل نستطيع أن نقول أن المعرفة التي تتم في مدينة الله هذه وهى معرفة حلسية مباشرة بين تلك المونادات وبين الله هى أرقى أنواع المعرفة ؟

أغلب الظن أنها كذلك ، خصوصا وأن تلك المونادات أرقى من النفوس الناطقة التي هى أعلى طوائف المونادات ، فلا بد وأن تكون معرفتها ثمتد أدق وأعمق من معرفة النفوس الناطقة وغيرها من المونادات الدنيا . ولكن لما لا نقول أن معرفة تلك المونادات التي تغشى مدينة الله إستدلالية عقلية ؟ الواقع أن هذه المعرفة ليست إستدلالية البتة ؟ فالمعرفة في هذه المدينة ، معرفة سامية عليا ، تتخطى كل استدلال ، وتتعدى كل منطق ، وتعلو على كل قياس .

أما المعرفة الاستدلالية العقلية فلقد رأيناها واضحة كل الوضوح في منطق لبينتز وفي رياضياته ، وفي أفكاره عن فن التركيب وفن التحليل . وغيرها من الفنون والعلوم التي تتخذ عمليات المنطق والرياضة إن تحليلا وإن تركيبا وإن استدلالا وإن استنباطا .

نحن نرى إذن أن المعرفة عند لبينتز فطرية باعتبار ، ومكتسبة باعتبار ، وحدسية باعتبار: هى فطرية عقلية لأن الموناد لا نوافذ له من جهة ، وأنه « يحوى

في داخله مبدأ تغيره الذى ليس إلا شغفه وإدراكاته « من جهة أخرى . وهى مكتسبة وتجريبية لأن الموناد « مرآة مصغرة للعالم » كما أنه « يعكس العالم من زاويته الخاصة » . وهى حدسية من حيث دخول الموناد في مدينة الله ومحركاته والتشبه ، والاتحاد به . يقول ليبنتز في مقالات جديدة في الفهم الانسانى « إن المعرفة لا يمكن أن تكون حدسية كلها ، لأننا لا نستطيع الوصول دائما الى الأفكار الوسيطة ، وكذلك لا تكون حسية دائما ، لأن معرفتنا الحسية تنحصر في معرفة الأشياء التى تؤثر في اللحظة الراهنة على حواسنا . بل الواقع أن معارفنا تجمع بين الحدس والاستدلال والحس »^(١) .

لوك وليبنتز ونظرية المعرفة :

كان لوك يرى أن المعرفة مكتسبة وأن العقل لوحة بيضاء ينقش عليها كل شيء من التجربة وأن الحواس تنقل إلينا العالم الخارجى بينما الاستبطان ينقل إلينا عالمنا الداخلى الباطنى من تفكير وشعور وإرادة وشك ... الخ . ولما كان الاستبطان عنده حسيا فينتج من ذلك أن المعرفة عنده حسية وحسب .

يقول آرون « لقد عرف لوك المعرفة بأنها إدراك الترابط أو الموافقة أو عدم الموافقة أو اللاترابط لأى من أفكارنا . وهذه الأفكار كلها مشتقة تماما من الاحساس ولذلك فإن تعريف المعرفة هذا إنما يتكون عن النظرية التجريبية لأصل الأفكار »^(٢)

ولقد انتقد ليبنتز لوك انتقادا مرا وخصص له كتابا بأكمله نجده يوضح فيه رأيه المضاد لرأى لوك وفى بداية هذا الكتاب يتضح رأى ليبنتز بوضوح ، ففيللس الممثل للوك في المحاورة يبدأ بوصف موجز للطبيعة العامة للمعرفة في

Leibnitz : Nouveaux essais sur l'entendement humaine p. 325. (١)

Aaroon : John lock p. 223. (٢)

مواجهة مذهب الأفكار الفطرية ، ويدعى البرهنة على عدم جدوى ذلك المذهب حتى في اعتباره فروضا مادام الانسان عنده يستطيع أن يكتسب كل المعرفة التي يمتلكها ، بدون مساعدة لأى تأثير فطرى داخلى ، ويجيب ثيوفيل الممثل قائلا « إنك تعلم يا فيلالس بأن لدى رأى جد متناقض ، فإننى أسلم دائما مع ديكارت ومازلت أسلم بأن فكرة الله فطرية ومن ثم فهناك أيضا أفكار أخرى يجب أن تكون فطرية مادام لا يمكن اشتقاقها من الحواس ، والآن ومع ذلك وطبقا لمذهبي الجديد فقد ذهبت الى أبعد من ذلك ، وبالطبع فإننى أعتقد بأن كل أفكار وأفعال نفوسنا تقوم من منبع داخلى فيها »^(١) .

وحقيقة الموقف عند ليبنتز هو أن أفكارنا موجودة فعلا في الذهن وجودا بالقوة وتخرج الى حيز الوجود الفعلى أو تتحقق بالفعل عن طريق ماثريه الحواس والتجربة . وعلى هذا النحو كانت المعرفة عنده فطرية من جهة ومكتسبة من جهة أخرى لامكتسبة وحسب كما ارتأى ذلك لوك .

وليبنتز يعترف بناء على ذلك بوجود نوعين من الحقائق والأفكار حقائق ضرورية تمتاز بالوضوح والتمييز ونقيضها يؤدي إلى التناقض ، وحقائق عرضية تمتاز بالغموض واللاتمميز كما أن نقيضها ممكن . وهذه تتضمن عددا لا حصر له من الادراكات المتناهية في الصغر — التي سنفصل القول فيها فيما بعد — والتي لا تصبح واضحة إلا عندما تنتقل إلى الذهن — والانتقال هنا ليس فعليا وإنما هو انتقال مثالي — وتصبح موضوع فكرة وتنقل ما لديه من أفكار موجودة بالقوة إلى وجود بالفعل . كما أن ليبنتز — كما رأينا — انتهى وهو بصدد نظرية المعرفة إلى أن المعرفة حدسية واستدلالية في حين اعتبر لوك المعرفة مجرد إدراك ما بين أى فكرتين من توافق وترابط أو ما بينها من عدم توافق أو ترابط .

وعلى ذلك يمكننا أن نقول أن المعرفة عند ليبنتز ذات مدلول أوسع وأعمق من المعرفة عند لوك تلك التي تقتصر على الحواس وحسب .

Leibnitz : Nouveaux Essais sur l'entendement humaine p. 36.

(١)

ديكارت وليبنز ونظرية المعرفة :

أما ديكارت فلم يقبل في مذهبه في المعرفة إلا الأفكار الواضحة المتميزة وحدها ، تلك الأفكار التي تستند أساسا الى مبدأ عدم التناقض . ولقد نقد ليبنتز هذا الموقف الديكارتي قائلا إن ذلك يعنى أن ديكارت يرفض أو ينكر الأفكار الغامضة واللامتميزة ولا يعترف بحقيقتها . كما أن مذهبه هذا لا يعترف بالادراكات المتناهية الصغر ذات الأهمية الكبيرة في فلسفة ليبنتز . ويرى ليبنتز أن هذا الموقف الديكارتي إنما تأدى إليه ديكارت لأنه اتخذ لنفسه مبدأ عقليا وحسب وهو مبدأ عدم التناقض الذى لا يهيمن على الحقائق العرضية التى تخضع لمبدأ السبب الكافى .

وإذا كان ديكارت يؤمن بالحدس والاستدلال معا فيما يتعلق بنظرية المعرفة ، فإنه يرفض الحواس رفضا قاطعا ، تلك الحواس التى يقبلها ليبنتز كمثيرات حسية ولها أيا كانت دورها في نظرية المعرفة . وإذن فنقد ليبنتز لديكارت إنما هو في اقتصار ديكارت على الأفكار الواضحة أو الذرات الأولية للمعرفة دون ما أدنى اهتمام بالأفكار الغامضة أو الاحساسات الخارجية التى هى عند ليبنتز بمثابة الذرات الثانوية ، أى في اقتصار ديكارت على الحقائق التى تعتمد على مبدأ التناقض دون ما إكثراث بتلك التى تعتمد على مبدأ السبب الكافى .

ومجمل القوى أن نقد ليبنتز لكل من نظريتى المعرفة عند لوك وديكارت هو تجاهل كل منهما لعامل من العاملين الهامين في المعرفة وهو الضرورى والعرضى ، فبينما ينكر لوك ما هو ضرورى وما هو قائم على مبدأ عدم التناقض ، ينكر ديكارت ما هو عرضى وما هو قائم على مبدأ السبب الكافى ، والواقع هو كما يرى ليبنتز « أن المعرفة لا تكون نتاج الحقائق الضرورية وحدها أو نتاج الحقائق العرضية وحدها ، وإنما المعرفة الانسانية تحتوى عليهما معا »^(١) بمعنى آخر إن

(١) Lata : The Monadology and other philosophical writings p. 125.

الخطأ الذى وقع فيه كلا من لوك وديكارت يرجع « إلى التأكيد المتزايد لكل منهما على طرف واحد من طرفى المعرفة اللذين لا ينفصلان وهما الضرورى والعرضى »^(١) فحقيقة الأمر عند لينتز هو أن الحقائق الضرورية والأبدية وهى بمثابة الأفكار الواضحة المميزة عند ديكارت هى ذرات *Apriori* عند لينتز وهى محتاجة إلى الذرات الثانوية *Aposteriori* التى هى بمثابة الأفكار البسيطة عند لوك لكى يتضافرا معا فى تكوين المعرفة وتشكيلها .

ترى هل لينتز بهذا يمهّد للمذهب النقدي لدى إمانويل كانط ؟ تلك الفلسفة التى جعلت الحس والحواس مصدرا للمعرفة لا بد أن يكتمل بالقوالب أو الصور العقلية التى هى وحدها قوالب فارغة لا معنى لها ؟ قد يكون هذا ممكنا ولكن ثمة اختلاف وهو أن قوالب كانط العقلية تصيغ المعرفة الحسية المهوشة وتنظمها فى إطار الزمان والمكان ثم تتناولها بالفهم والمقولات الأخرى ، بينما عند لينتز لا يخرج أو يدخل شئ الى الموناد ، كما أن الاحساسات عنده ليس لها تلك الضرورة القصوى التى نجدها عند كانط . وفارق آخر وهو أن السبب الكافى الذى يتصل بالواقع تنتج عنه حقائق عرضية بينما عدم التناقض الذى يتصل بالماهيات والمثل تنتج عنه حقائق ضرورية بينما المعرفة عند كانط تضافر تام تنتج عنه الحقيقة الترانستندالية الحققة .

وخلاصة الموقف كله هو أن لينتز فى نظريته للمعرفة يطلب موقفا وسطا *Via media* بين رأيين متطرفين^(٢) كل منهما يتجاهل عاملا هاما من عاملى المعرفة وكل منهما « يفشل فى تحقيق وحدة المعرفة كمذهب متكامل متضافر »^(٣) . وهذا الموقف لا يقبل موقف لوك الذى يقتصر على الحس والحواس ، كما لا يقبل موقف ديكارت الذى يقتصر على العقل والأفكار ، ولا يشبه موقف كانط وفلسفته النقدية .

Ibid : p. 124.

(١)

Ibid : p. 123.

(٢)

Ibid : p. 123.

(٣)

الادراكات المتناهية الصغر :

لا يمكن ونحن نتعرض لنظرية المعرفة عند ليبنتز أن نغض النظر عن نظريته في الادراكات المتناهية الصغر ، تلك الادراكات التي قبلها ليبنتز ورفضها ديكارت . إذ يقرر ليبنتز نفسه كما سنرى أن لهذه الادراكات أهمية كبرى في نظرية المعرفة .

يلاحظ ليبنتز أننا حينما نتنقل من إحساس معين إلى إحساس معين آخر فإننا لا نتنقل إليه فجأة « مبدأ الاتصال » كما يبدو لنا وإنما نمر خلال إحساسات عديدة تتوسط هذين الاحساسين على الرغم من أننا قد لا نشعر بهذه الانتقالات خلال تلك الاحساسات الوسيطة ، أما عدم الشعور بمثل هذه الاحساسات فيرجع الى كونها من الصغر بحيث يصعب إدراكها بوضوح ، أو الى تعددها ، أو الى ارتباطها واندماجها بعضها ببعض بحيث لا نستطيع أن نميز إحساساً معيناً فيها تمييزاً دقيقاً . وفي هذا يقول ليبنتز « هناك معلومات عديدة تقودنا الى أن نعتقد بأن هناك في كل لحظة فينا ما لا نهاية له من الادراكات ولكن دون أن نشعر بها ، ودون أن نتأملها ، بمعنى أن هناك تغيرات في النفس ذاتها لا نشعر بها لأن التأثيرات إما أن تكون صغيرة جداً وعديدة جداً ، وإما أن تكون مرتبطة جداً بحيث لا تكون إحداها محددة بدرجة كافية^(١) . وعلى ذلك يكون هناك كما يقول ليبنتز « إدراكات لا نشعر بها في الحال وإنما يكون الشعور بها من توجيه الانتباه إليها بعد مرحلة أياً ماكان من صغرها^(٢) .

هذا والادراك المتناهي في الصغر يختلف عن الادراك الغامض ، فالادراك الغامض لا نشعر بكل أجزائه ويزودنا بمعرفة غامضة ونجعلنا عاجزين عن ذكر كل العلاقات التي تربطه بغيره من الأشياء ، بينما الادراك المتناهي في الصغر هو إدراك على درجة من الدقة والصغر بحيث يعجز الذهن عن إدراكه وحده مباشرة ،

Leibnitz : Nouveaux essais sur l'entendement humain p. 14.

(١)

Ibid : p. 15.

(٢)

وتميزه عما عداه الا بتجميعه مع غيره من الادراكات . وهنا يضرب لنا لينتزر مثلا يوضح فيه طبيعة هذه الادراكات فيقول « ولكي نفهم الادراكات الصغيرة petites perception التي لا نستطيع أن نميز فيها الأفراد عن الحشد فهما جيدا سأستخدم توضيح الصخب أو صوت البحر الذي نلاحظه ونحن على الشاطئ ، فلكي نسمع هذا الصوت كما نريد يجب أن نسمع كل الأجزاء التي تكونه ، أى الأصوات التي تأتى من كل موجة ، على الرغم من أن كل هذه الأصوات الصغيرة تعرف فقط في التجمعات المختلطة لكل هذه الأصوات معا أى فى صخب البحر . ولن يلاحظ صوتا واحدا إذا كانت الموجة التي تحدثه واحده . ومن ثم فعلينا أن نتأثر قليلا بحركة هذه الموجة وأن يكون لدينا بعض الادراك لكل صوت من هذه الأصوات أيا ما كان من صغرها وإلا فلن يكون لدينا إدراك لمئات الآلاف من الأمواج لأن مئات الآلاف من اللاشئ لا يمكن أن تحدث شيئا »^(١) .

هذا وعجز الذهن عن إدراك هذه الاحساسات الصغيرة لا ينفي وجودها بل يقرر لينتزر نفسه بأن هذه الادراكات الصغيرة ذات أهمية كبرى . وفي هذا يقول لينتزر « وهذه الادراكات الصغيرة لها خلال تعاقبها تأثير أكبر مما يظنه الناس »^(٢) كما يقرر « بأنه من غير المعقول أن نرفض إدراكا صغيرا أو غيره على أساس أنها جميعا وراء استطاعة إدراكها بالحواس »^(٣) لماذا ؟ لأن إدراكاتنا التي نستطيع ملاحظتها إنما تأتى تدريجياً من تلك الإدراكات البسيطة .

نتائج نظرية المعرفة عند لينتزر :

١ - ما دمنا نفكر فنحن موجودون . هذه حقيقة لا يمكن الشك فيها ، وهى أيضا قضية ديكارتية ميتافيزيقية أصيلة لا يمكن زحزحتها أو غرض النظر عنها .

Ibid : p. 15.

(١)

Ibid : p. 15.

(٢)

Ibid : 15.

(٣)

وينتج عن هذه الحقيقة ربط الاستمولوجيا بالأنطولوجيا ، أى ربط نظرية المعرفة
ببحث الوجود ، هذا ما أكدته ليبنتز فى رسالته الى فوشيه^(١) . وهنا ينطبق نقد
كانط إلى ديكارت على تلك النتيجة الليبنتزية ، إذ أن كانط قد رأى أن الانتقال
من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود هو انتقال غير مشروع . وكانط يتساءل هنا ما
الذى يسمح لك بأن تنتقل من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود ؟ أليس يمكن أن
نفكر فى شيء ما لا يكون موجوداً على الحقيقة ؟

٢ - إن أفكار كل موندات تختلف عن أفكار أى موندات آخر ، لأنه لا يوجد
طبقاً لمبدأ ليبنتز كائنان يتشابهان ولا يتمايزان أو يختلفان . وينتج عن هذه الحقيقة
الثانية وجود شيء آخر بخلاف أنفسنا هو سبب ما فى أفكارنا من تفاوت وهذا
الشيء هو الموندادات التى تنتشر فى العالم الخارجى والتى تتفاوت فيما بينها وتتمايز .
وهذا يشير إلى اختلاف طوائف الموندادات من جهة ، وإلى أن المعرفة ليست
فطرية كامنة فىنا فقط من ناحية أخرى .

٣ - إن معرفة الموندادات تختلف فى درجة الوضوح والتميز حسب الطائفة
التي تندرج تحتها ، فأعلى درجات المعرفة ، هى تلك المعرفة المتصلة بالمورد
الأعظم الذى تكون لديه المعرفة بكل أمر والعلم بكل شيء ، ثم يلي هذه المعرفة ،
تلك المعرفة المتعلقة بالنفوس أو الموندادات التى تحب فى مدينة الله والتى تعتمد على
الحس . ثم يأتى الدور على المعرفة الخاصة بالموندادات الشاعرة والعاء .
فالموندادات الشاعرة غير العاقلة ، وأخيراً الموندادات غير الشاعرة وغير العاقلة .
والوضوح والتميز يقلان تدريجياً فى كل نوع من أنواع الموندادات السابقة بالترتيب
المذكور .

٤ - وثمة حقيقة أخرى وهى ، أن تصوراتنا الذهنية ومعارفنا ترتبط ارتباطاً
وثيقاً ، بحيث يشير الماضى إلى الحاضر ، والحاضر إلى المستقبل ، أى أن أفكارنا

Saw, R. L., : Leibnitz p. 140.

(١)

وتصوراتنا تنتظم في سلسلة متصلة الحلقات . ومعنى هذه متوافق مع فكرة لينتزر القائلة بأن كل مَوناد « يخوى في داخله مبدأ تغيره وشغفه وإدراكاته » ، أى يحمل في داخله ماضيه وإنتقاله من الماضى إلى الحاضر ثم تغيره وتطوره من وضعه الحالى إلى وضعه في المستقبل . وما دام لا يدخل الى الموناد شيء من خارجه ، فلا بد عندئذ أن يختوى الموناد في داخله على ماضيه وحاضره ومستقبله .

٥ - وهناك عند لينتزر نوعان من الحقائق : الأولى ، حقائق عرضية ، تتناول ما في العالم الخارجى من موجودات وتعتمد على الحس والتجربة ، ولا تحتاج الى دليل قبل ، بل يكفى في بيان أسبابها دليل بعدى يقوم على مبدأ السبب الكافى ، الذى يوضح ما بينها من ارتباطات وعلاقات . والثانية ، حقائق ضرورية تنبع من أنفسنا ، وتشير الى اليقين المطلق ، ولا تحتاج الى أكثر من دليل قبل لا يعتمد على التجربة والعالم الخارجى والنوع الأول من الحقائق أهمله ديكرت ، والنوع الثانى، أهمله لوك .

٦ - المونادات العاقلة والشاعرة التى تميز النفس الناطقة Rational soul . تتوصل الى الحقيقة السامية العليا . وإلى الحق الأعلى ، أى الى الله ، كما أنها تتوصل في اتجاهها نحو محاكاة الله إلى معرفة الحقائق الضرورية والأبدية .

لنستعرض الآن موقف لينتزر إبتداء من المسائل التى عرضناها والتى تتعلق بنظرية المعرفة بوجه عام . فلو سألنا لينتزر السؤال التالى : هل المعرفة ممكنة، وإذا كانت ممكنة فما هى حدود تلك المعرفة ؟ لكانت إجابته على النحو التالى :

إن المعرفة ممكنة لا يمكن الشك
فيها أو الوقوف منها موقفا لا
أدرى ، أنها ممكنة عقليا وحسب
وحسب ، وأنه لا حدود لتلك
المعرفة .

وإذا سأله ما هي منابع تلك المعرفة أو الطرق الموصلة إليها هي هو العقل أو
الحس أو هما معا أو الحدس . فإن إجابته سوف تكون على النحو التالى :

إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل
بما يحتويه من أفكار كامنة فيه
بالقوة ، والحس الذى يخرج عن
طريق الاثارات الحسية تلك
الأفكار الكامنة فى العقل من
القوة إلى الفعل . مضافا إليهما
الحدس الذى يستخدم عند
ليبتز فى مدينة الله أو مدينة
النفوس الناطقة .

بقى سؤال أخير يتعلق بطبيعة المعرفة عند ليبتز ، هل هي واقعية أو مثالية ،
وإذا كانت مثالية فهل هي مثالية ذاتية أو مثالية موضوعية أو مثالية نقدية أو
مثالية مطلقة . وأفكار ليبتز بخصوص هذه النقطة يمكن وضعها على النحو
التالى :

إن المعرفة واقعية باعتبار ، ومثالية
باعتبار آخر ، فهي واقعية من
حيث أن الموناد يعكس العالم من
زاويته الخاصة أو يتمثله فى
ثنائاه ، وهي مثالية باعتبار أن
كل موناد يحوى فى داخله على
مبدأ تغيره ، وأنه عالم مغلق على
ذاته ولا نوافذ له . ومثاليته تلك
ذاتية لهذا السبب الأخير ،

وموضوعية من حيث آن
المونادات التي يتمثلها ذلك
الموناد العارف إنما هي خارجية
عنه لا داخلية فيه .

وهكذا يوفق لينتزر في نظريته المعرفية بين المعرفة العقلية والحسية والحدسية .

سادسا

الموناد والميتافيزيقا

الموناد والميتافيزيقا

الله كموناد أعظم - ماهو ؟ وما طبيعته ؟

الله في ليبنتز موناد ، ولكنه الموناد الأعظم والموناد الأكمل والموناد الأسمى . والله وحده من بين جميع المونادات الأخرى موجود بذاته ، وخالق لبقية المونادات الأخرى وموجد لها ، وهو وحده الروح البحت المتسامية عن شوائب المادة إذ المادة اللينزية ماهى إلا تجميع من المونادات الأخرى ، وهو مفارق للمونادات خارج عنها ، إذ هو صانعها ومنشئها . يقول ليبنتز في الأصل الأساسى للأشياء « إننا نجد إلى جانب العالم أو تجمع الأشياء المتناهية وحدة معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفسى على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الأنا على جسمى ولكن بطريقة أكثر شرفا وتمجيدا ، إذ أن الوحدة المسيطرة على العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهى أرفع منه وخارجة عنه Extramundane وتلك الوحدة هى الأصل الأساسى للأشياء^(١) .

إذن هناك وحدة معينة تخلق العالم وتبنيه وإن كانت متسامية عليه وخارجة عنه ، وتلك الوحدة هى الموناد الأعظم أو الله . والله عند ليبنتز منبع لا الأشياء التى توجد وحسب ، ولكن منبع كل ما يمكن أن يوجد ، وهو الوحدة الأولى أو الجوهر البسيط الأول الذى صدرت عنه جميع المونادات المخلوقة ، كما أنه لا متناهى أبدى عاقل وخير ومطلق القوة ويتصف بالعلم والإرادة . يقول ليبنتز فى مبادئ الطبيعة والعناية « وهذا الجوهر الأولى البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أى حاصل على القدرة على كل أمر

omnipotence والعلم بكل أمر omniscience وعلى خير أسمى»^(١) كما أن الله عند ليبنتز هو الذى يخلق التغيرات المتوافقة خلال مبدأ التفاؤل منتجاً «أحسن عالم ممكن مضمناً فيه : أعظم إختلاف مع أعظم ترتيب ، وأحسن موقف منسق ومكان ، وزمان ، وأعظم أفعال تنتج بأبسط الوسائل ، وأعظم قوة ، وأعظم معرفة ، وأعظم سعادة وخيرية فى الأشياء المخلوقة التى يقبلها العالم»^(٢) ويقول فى المونادولوجيا « فى الله قوة هى منبع كل شئ، ومعرفة تحتوى تعدد الأفكار ، وفيه أخيراً إرادة تنتج التغيرات أو تسببها بناء على مبدأ الأحسن .. »^(٣)

وإذن فعلينا أن نقبل فكرة الله كموناد أعظم أبدى خالق عالم ومريد ولكن كيف يثبت ليبنتز وجود مثل هذا الموناد ؟

البرهنة على وجود الله :

يستخدم ليبنتز فى برهنته على وجود الله دليلين رئيسيين : الأول هو الدليل الأنطولوجى والثانى هو الكوزمولوجى ، ويتبع ليبنتز الدليل الأنطولوجى بدليل مستمد من فكرة الكمال بينما يتبع الكوزمولوجى بدليل مستمد من نظريته عن سبق التوافق .

الدليل الأنطولوجى :

لما كانت هناك حقائق ممكنة أو عرضية ، فيجب أن يكون هناك أساس ضرورى وحقيقى هو الذى يجعل تلك الحقائق ممكنة . هذا الأساس الحقيقى والضرورى لا يكون متضمناً فى سلسلة الحقائق الممكنة والعرضية ؛ لأنها ليست بذات ضرورة حقيقية . وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك أشياء ممكنة إذا لم يكن

Leibnitz : Principe de la nature et de la grace . para 9. (١)

Ibid : para 10 (٢)

Leibnitz : Monadologie : para 48 (٣)

هناك أساس حقيقى خارج عنها هو الذى يمدّها بوجودها ؛ إذ أن الشيء الممكن يعنى أن لديه القدرة تحت بعض الظروف أو الحالات لأن يصبح حقيقيا وإلا ما كان ممكنا . وهذا الأساس الحقيقى هو الله يقول ليبنتز . « إذا كانت هناك حقيقة سواء فى الماهيات أو الممكنات أو حتى فى الحقائق الأبدية فإن هذه الحقيقة يجب أن تؤسس على شيء موجود وحقيقى أى على وجود لكائن ضرورى تكون ماهيته متضمنة وجوده أو فيه ما هو ممكن هو نفسه ما هو حقيقى »^(١) . ودون ذلك الأساس الضرورى أى « بدون الله فلن يوجد شيء حقيقى فى الأشياء الممكنة ولن يكون هناك وجود ، كما أنه لن يكون هناك ما هو ممكن »^(٢) .

والآن فإن وجود الله ككائن لا متناهى أمر ممكن مادام لا يوجد هناك أى تناقض منطقى فى فكرة الله يمنع تلك الفكرة من أن تكون ممكنة يقول ليبنتز « ومن ثم فالله وحده أو الكائن الضرورى له ميزة أنه يجب أن يوجد إذا كان ممكنا ، ولما كان لا يمكن لشيء أن يمنع تلك الامكانية التى ليس لها حدود وسلب ومن ثمة لا تناقض فإن هذا وحده ضرورى لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولى *apriori* »^(٣) . نقول أنه مادام لا يوجد تناقض فى فكرتنا عن الله كما لا يمكننا من دحض هذه الفكرة فإن النتيجة تكون أن الله موجود لمد الممكن بحقيقته ولحد الحقائق الأبدية بماهياتها ووجودها أيضا .

خلاصة ذلك الدليل هو أننا نعلم بوجود حقائق ممكنة ، ولكى تكون موجودة فإنها محتاجة إلى ما يخرجها من الممكن إلى الواجب على حد تعبير ابن سينا وما يخرجها هكذا يجب أن يكون كائنا متضمناً وجوده بمعنى آخر أن يكون موجودا حقيقيا ضروريا يمد سائر الموجودات بماهياتها ووجودها ويكون أساسها ومنبعها الضرورى . ولكن فى ليبنتز يجب أن نتنبه إلى شيء أغفله ديكارت وهو أنه لا يكفى أن نقول بأن لدينا فكرة عن الله وإذن فالله موجود

Ibid : para 44

(١)

Ibid : para 43.

(٢)

Ibid : para 45.

(٣)

إذ في ليبنتز يجب أن نتحقق أولا عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة وغير متناقضة وحقيقية حتى نستطيع أن نصل تبعا لذلك إلى الوجود المنبثق عنها والذي لا بد وأن يكون عندئذ صادقا وغير متناقض وحقيقي . وذلك ما ستبينه ونحن نعرض للدليل ليبنتز المستمد من فكرة الكمال .

دليل مستمد من فكرة الكمال :

في المقالات الجديدة للفهم الانساني يثبت ليبنتز وجود الله إبتداء من فكرة الكمال وفحوى هذا الدليل : أن الوجود سمة أساسية من سمات الكمال ، والله كامل . فالله موجود يقول ليبنتز « ... يمكن أن نتصور موضوعا يحوى كل الكمالات أى يمكن أن نتصور أعظم كائن كامل ، وهذا التصور يعنى أن ذلك الكائن الكامل موجود لأن الوجود هو من بين ما يعد مؤديا إلى الكمال »^(١) ذلك الدليل . يتكون من تحليل فكرة « الكائن الكامل » مبينا أن الوجود عنصر من عناصر الكمال ، وهذا لا يكفي عند ليبنتز ؛ إذ ينبغي لنا أولا أن نبين أن هذه الفكرة أو هذا التصور ممكن فإذا كان تصور الكائن الكامل غير ممكن أى محتويا على تناقض ، عندئذ نكون عاجزين عن برهنة شيء يتعلق بالوجود على أنه عنصر من عناصر ذلك التصور وإذن فعند ليبنتز لا يكفي أن تقول لدى فكرة عن كائن كامل لا متناهي فهذا الكائن الكامل اللامتناهي موجود مهملين كما فعل ديكارت العنصر الأول والهام وهو إمكانية قيام تلك الفكرة أو التصور دون ما تناقض ، بل لا بد لنا من النظر عما إذا كان ذلك التصور ممكنا أولا ثم إذا كان ذلك التصور لا يتضمن تناقضا ثانيا حتى نستطيع أن نصل إلى نتيجة صادقة وهو أن هذا الكائن الكامل موجود مادام تصوره ممكنا وغير متناقض .

ويقول ليبنتز إن ذلك التصور ضرورى وممكن وهو لا يحوى في ذاته أى تناقض . ومادام الأمر كذلك ، ومادام الوجود إحدى سمات الكمال فالنتيجة

Saw, R. L. * Leibniz. p. 77.

(١)

هى أن ذلك الكائن الكامل موجود .

والآن إذا أمعنا النظر فى الدليل الأنطولوجى وما يتبعه من دليل مستمد من فكرة الكمال فإننا نستطيع أن نقرر بأن هذين الدليلين يقومان أساسا على قانون عدم التناقض وعلى حاجة الممكن لأساس يعطيه وجوده وماهيته .

الدليل الكوزمولوجى :

وفحوى ذلك الدليل هو أنه يجب أن يكون هناك سببا كافيا لأى مادة واقعية أو فعل أو حدث يقع فى ذلك العالم ، ولنأخذ كمثال والمثال من ليبنتز « إننى أكتب الآن » فهناك حوادث ممكنة كثيرة ماضية ومستقبلية تتآلف فى تكوين العلة الفاعلية لفعل الحاضر ، وفى كل حادثة ممكنة من هذه هناك أيضا كثرة أخرى من الحوادث الممكنة تجعل تلك الحادثة ممكنة وهلم جرا . ووراء هذه التعقيدات الكثيرة للحوادث الممكنة يجب أن يكون هناك كائن ضرورى هو أساس وجودها ، ويكون فى نفس الوقت غير مفتقر إلى أى شىء ، وهذا الكائن هو الله ، يقول ليبنتز « .. يجب أن يكون هناك أيضا سببا كافيا للحقائق الممكنة أو لحقائق الواقع أى لسلسلة أو تجمع الأشياء التى تنتشر فى عالم الأشياء المخلوقة ، والذى يذهب لتحليل الأسباب فيه إلى تفاصيل لانهاية لها بسبب التنوع الواسع للأشياء فى الطبيعة ، والتقسيمات اللامتناهية للأجسام ، فهناك لاتناه فى الأشكال والحريات الحاضرة والماضية التى تقف لتكون العلة الفاعلية لكتابتى الحاضرة ، كما أن هناك لاتناه فى الاتجاهات الدقيقة والميول التى تقف لتكون العلة الغائية لروحى »^(١) ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مباشرة « وكل هذه التفاصيل تتضمن تفاصيل أبعد أو أكثر للأشياء الممكنة ، وكل منها لا يزال محتاجا إلى تحليل مشابه يفسره ، ولكننا لانستطيع أن نتقدم أكثر من هذا ، فالسبب الكافى أو النهائى يجب أن يكون خارج سلسلة الأشياء الممكنة أيا ما كان من لاتناهى هذه السلسلة »^(٢) .

Leibnitz : La Monadologie . para 36.

(١)

Ibid : para 37.

(٢)

وينتهي ليبتز إلى أن هذا السبب الكافي أو النهائى يقف فى النهاية عند جوهر ضرورى أولى هو الله فيقول « ومن ثم فإن هذا السبب النهائى يجب أن يكون فى جوهر ضرورى .. وهذا الجوهر الضرورى هو مانسميه بالله »^(١) والنتيجة أنه « يوجد إله واحد ، وهذا الإله كاف » . وهذا الدليل يشبه دليل أرسطو الذى يذهب فيه إلى أن حركة هذا الشيء مردها إلى حركة أخرى وهذه إلى حركة ثالثة ولا يمكن أن تتسلسل هذه الحركات بلا نهاية بل يجب أن تقف عند محرك أول لا يتحرك هو الله لولا أن ليبتز ينادى كما قلنا بأن الحركة ليست إلا ظاهرة وليس لها حقيقة بذاتها . ولكن بالرغم من هذا الاختلاف الجوهرى فإن فحوى الدليل وهيكله يشابه الدليل الأرسطى من حيث أن فعلى الحاضر يحتاج إلى سبب ، وهذا السبب يحتاج إلى غيره ولا يمكن أن تتسلسل سلسلة الأسباب إلى مالا نهاية فنجد أنفسنا مضطرين فى النهاية إلى أن نقف عند سبب نهائى وكاف يكون هو سبب كل تلك الوقائع دون أن يكون هناك سببا يقف من ورائه وإلا ذهبنا فى سلسلة الأسباب إلى مالا نهاية له .

دليل مستمد من سبق التوافق :

إن التوافق المتبادل بين المونادات المختلفة التى لا تتفاعل فيما بينها ومع ذلك فهى فى توافق تام كما لو كان هناك تفاعلا حقيقيا بينها إنما يستمد من وجود الله كخالق لتلك المونادات ، مادام أن التوافق التام بين الجواهر العديدة غير منبثق من اتصال المونادات أو من اندماجها أو تفاعلها . و . . . فالتوافق الذى نراه بين المونادات اللامتناهية العدد والمنتشرة فى العالم إنما مبعثه علة عامة واحدة ألا وهى الله .

على أية حال نرى أن الدليل الكوزمولوجى إنما يعتمد على قانون السبب الكافى بينما الدليل الانطولوجى اعتمد كما رأينا على قانون عدم التناقض . ولكن

Ibid : para 38.

(١)

Ibid : para 39.

(١١)

سواء أكان ذلك الدليل معتمداً على ذلك القانون أو ذاك فإن النتيجة هي أن الله موجود كممد للممكنات والحقائق الأبدية بوجودها وماهياتها ، وكسبب كاف ونهائي لكل التفصيلات الموجودة في العالم وكخالق للعالم وللتوافق بين أجزائه ، وككائن كامل يتضمن كماله الموجود بالضرورة .

مدينة الله أو مدينة النفوس الناطقة

من بين الاختلافات الأساسية بين النفس الحيوانية والنفس العاقلة أن النفس العاقلة « ترتفع إلى مرتبة العقل ومن ثم يكون لها امتياز العقول »^(١) إذ « بينا يتجه الجوهر الحيواني - أي النفس الحيوانية - إلى التعبير عن العالم أكثر من اتجاهه للتعبير عن الله ، فإن الأرواح أو النفوس العاقلة تتجه إلى التعبير عن الله أكثر من اتجاهها للتعبير عن العالم »^(٢) بمعنى آخر إن النفوس الحيوانية إنما تعكس صورة للعالم المخلوق أي للكائنات المنتشرة في عالمنا ، بينما النفوس الناطقة أو العاقلة إنما تعكس صورة للاله أو للموناد الأعظم خالق العالم ومؤلف الطبيعة . ومن ثم تصبح كل نفس عاقلة شبيهة بإله صغير من زاويتها الخاصة وفي مجالها ، يقول ليبنتز « ... وكل نفس ناطقة تشبه إله صغيراً في دائرتها »^(٣) .

وعلى ذلك تصبح النفوس الحيوانية عاكسة للعالم « بينا الأرواح تكون صوراً لله وتكون لديها القدرة على معرفة نسق العالم وتدخل في نوع من الزمالة مع الله »^(٤) يقول ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية « إن كل العقول سواء للرجال أو الملائكة تدخل بفضل العقل والحقائق الأبدية في نوع من الزمالة مع الله وتؤلف أعضاء مدينة الله »^(٥) .

Ibid : para 82.

(١)

Meyer : Leibniz and seventeenth century revolution d. 122.

(٢)

Lebnitz : La Monadologie para 83.

(٣)

Wright : A history of modern Philosophy P. 133

(٤)

Principles : Para 14.

(٥)

وكون كل نفس ناطقة تشبه الله أو تكون إلها صغيرا في دائرتها إنما ينجم عنه نتيجتين : الأولى : أن هذه النفوس تستطيع أن تدخل في نوع من الزمالة مع الله مادامت هي صورا له وشبيهة وإياه . والثانية : أن علاقة الله بالنفوس الناطقة لن تصبح تلك العلاقة العامة المنصبة على خلق الله للأشياء وإنما ستصبح تلك العلاقة علاقة حب ومحبة ، علاقة أشبه بالعلاقات التي تربط الأب بأبنائه والأمير العطوف برعاياه .

بمعنى آخر إذا كانت علاقة الله بمخلوقاته هي بمثابة العلاقة بين المعمارى والعمران الذى يصنعه ، فإن علاقة الله بالنفوس الناطقة تكون بمثابة علاقة الأب بأبنائه والأمير بشعبه ، وهي علاقة تتسامى على النوع الأول لأن فيها من العواطف والصلات ما لا نجده في أية علاقة مادية أو صناعية تتصل بالخلق وحسب ، يقول ليبنتز « وهذا هو ما يعطى النفوس الناطقة القدرة على الدخول في نوع معين من الزمالة مع الله ويجعل علاقة الله بها ليست فقط على أنه مخترع لآلته (وهي علاقة الله ببقية الأشياء المخلوقة) ولكن أيضا علاقة الأمير برعاياه والأب بابنه »^(١)

وتلك الزمالة الإلهية ، وتلك العلاقة المنبثقة من الحب والمحبة إنما تسمح بتكوين ما يسمى بمدينة الله ؛ تلك المدنية التي تتكون من النفوس الناطقة والتي يقوم على قمته الله كإمبراطور عظيم يتدفق خيرا ومحبة ويفيض عطفا ومودة على تلك النفوس يقول ليبنتز « ومن ثمة فنستطيع أن نستنتج بسهولة بأن كل النفوس الناطقة تؤلف مدينة الله أى أكمل دولة ممكنة تحت أكمل وأعظم إمبراطور »^(٢)

والآن لنا أن نسأل ما هي مدينة الله هذه ؟ وما طبيعتها ؟ وكيف يتم التوافق بينها وبين العالم الطبيعى - عالم الأشياء المخلوقة ؟ يجيب ليبنتز بأن مدينة الله ما هي إلا مجموعات من النفوس الناطقة أو الأرواح وهي أعلى درجة من

Leibnitz : La Monadologie. para 84.

(١)

Ibid : para 85.

(٢)

درجات المبادرات التي تحاول قدر إمكانها محاكاة الله لكي تصبح شبيهة له . وعلاقة الله بهذه المدينة ليست علاقة المخترع لآلته ولكنها علاقة من نوع آخر ، علاقة يتخللها المحبة والرعاية ويشبهها لينتزر بعلاقة الأمير برعاياه أو الأب بأبنائه . ومادامت مدينة الله تتألف من أعظم المبادرات وأرقاها ، ومادامت العلاقات بينها علاقات حب ومحبة فينتج أن مدينة الله هي أكمل دولة ممكنة مقادة بأعظم وأكمل امبراطور .

ولكن إذا كان الله يحكم مدينته كأمر أو كأب ، ويحكم العالم الطبيعي كمعماري فكيف يتم التوافق بين هذين النمطين من الحكم ؟ الواقع أننا نجد عند لينتزر توافقا كاملا بين الله كمعماري ومخترع لآلة العالم وبينه كمبراطور لمدينة الأرواح الإلهية يقول لينتزر « ... ويجب أن نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة الفيزيائية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، أي بين الله باعتباره معماريا أو صانعا لآلة العالم والله باعتباره امبراطورا للمدينة الإلهية للنفوس الناطقة »^(١) .

فالله عنده واحد ولكن علاقته فقط هي التي تختلف تبعا لاختلاف مخلوقاته ، فالمملكة الفيزيائية للطبيعة والتي تخضع للعلل الفاعلية يعاملها الله كمعماري بالنسبة للآله ، والمملكة الأخلاقية للعناية أو مدينة الله التي تخضع للعلل الغائية يعاملها الله كأب يرعى أبنائه أو كأمر يعطف على رعاياه . وأيضا فإن كل الأشياء تقاد إلى العناية بالوسائل الطبيعية كما أن الفيزيكا أو الأشياء الطبيعية إنما تكون غايتها الوصول إلى العناية وبلوغ الخير والفضيلة . و . . . فهناك توافق بين المسلكتين وتوافق أيضا بين الله كمعماري وبينه كمبراطور للمدينة الإلهية ، هناك توافق مسبق يقوم « بطريقة تجعل الطبيعة مقادة إلى العناية ، والعناية تشمل الطبيعة في استفادتها منها »^(٢) .

وفي مدينة الله ينبغي لنا أن نتصل بالله لا على أنه مؤلف للعالم أو مخترع لآلة العالم ، ولا على أنه العلة الفاعلة لوجودنا ولكن « على أنه سيدنا وعلة غائية

Ibid : para 87.

(١)

Liebnitz : principe de la nature et de la grace para 14.

(٢)

ينبغي أن تكون كل هدفنا من إرادتنا كما ويمكنها وحدها أن تغمرنا بالسعادة»^(١) .

وهنا يربط ليبنتز بين العلة الفاعلية المتمثلة في الخلق والصنع والبناء وبين العلة الغائية .

وفي هذه المدينة أيضا نجد الثواب والعقاب ، فالأعمال الخيرة تلقى المكافأة والاستحسان ، والأعمال الشريرة تلقى المعاقبة والاستهجان وهنا يبدو أن ليبنتز يقصر الثواب والعقاب على العقل الانساني الذى يتعقل أفعاله ويدركها بوضوح وتميز ، أما سائر النفوس من نباتية وحيوانية فبفقدانها العقل والتعقل تفقد أيضا الثواب والعقاب . وداخل هذه المدينة أيضا « يعمل كل الذين يرضون عن الدولة العظيمة - مدينة الله - والذين يثقون بالعدالة الإلهية .. والذين يحبون ويقلدون مؤلف الخير كله ، ويجدون السعادة في تأمل كماله كطريق للحب الخالص الحقيقي ، الذى يغمرنا بسعادة منبعثة من سعادة الله - يعملون كل شيء من أجل نصرة الخير »^(٢) .

وهنا أيضا وفي المدينة الإلهية للنفوس الناطقة يتحقق الحب الحقيقي الذى يمدنا بسعادة قصوى لأنه « ... لما كان الله هو أعظم كامل وأعظم سعيد وتبعاً لذلك أعظم محبوب من الجواهر ، ولما كان الحب الحقيقي الخالص متضمن في الدولة التى نجد فيها السعادة بكاملات المحبوب وبمنطقه ، فإن ذلك الحب لا بد وأن يمدنا بسعادة عظيمة على قدر إمكانياتنا لأن الله هو موضوعها »^(٣) وذلك النوع الحقيقي من الحب يؤلف على حد تعبير ليبنتز « خیرنا الأعظم .. ويقودنا لطريق السعادة القصوى » .

ولا ينبغي أن تتسارع إلى أذهننا فكرة أن مدينة الله عند ليبنتز هى مدينة الله عند القديس أوغسطين ، فالتشابه بين الفيلسوفين إنما هو تشابه فى الاسم

Liebnitz : La Monadologie para 90.

(١)

Ibid : Para 90.

(٢)

Lebnitz : principe de la nature et de la grace para 16.

(٣)

Ibid : para 18.

والمصطلح فقط وليس تشابها في المعنى أو في الاتجاه أو في التفاصيل ؛ فبينما ينزع انقديس أوغسطين نزعاً دينية بخته فيقرر أن « الكنيسة هي الجماعة انبشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية أى مدينة الله. »^(١) ينزع لييتزر نزعاً ميتافيزيقية بخته ، فمدينة الله عنده لاتتصل بالدين ولا تستمد تكوينها من السلطان الكنسى أو من المسيحيين كما يقرر ذلك أوغسطين وإنما تتصل هذه المدينة بنظام ميتافيزيقى محكم البناء ، يجعل المونادات وهى العناصر الأساسية في ذلك الوجود ترتقى في سلم الإرتقاء من نفوس نباتية إلى نفوس حيوانية إلى نفوس ناطقة أو عاقلة ، وأن هذه الأخيرة عضل حساسيتها وشفافيتها ولطافتها تستطيع جميعها أن تدرك الله وأن تدرك قوته وعظمته وأن تحاول أن تكون صوراً للكمال اللامتناهى المنبعث من الله فتحقق الأخلاق وسط عالم الطبيعة وتؤدى إلى العناية وهى في صميم 'عالم الفيزيقى .

و . . فمدينة الله عند لييتزر ليست المدينة الالهية المقابلة الأرضية ، وليست قاصرة على الكنيسة والمسيحيين وإنما هى كما يقول كار « فكرة ميتافيزيقية أيا ما كان من معناها اللاهوتى »^(٢) .

كذلك ليست مدينة الله عند لييتزر هى بمثابة العالم المعقول عند أفلاطون والمقابل لعالم الأشباح والظلال فمدينة الله هى في صميم هذا العالم الذى نحياه وليست في السماء الأفلاطونى ، كما أن ثمة توافقاً مسبقاً بين هذه المدينة ومدينة الفيزيكا الطبيعية يبدو منها وكأن هناك تفاعلاً بين المملكة الإلهية الأخلاقية وبين المملكة الفيزيقية . و . . فمدينة الله في لييتزر ليست فكرة مسيحية تقتصر على رجال الكنيسة وليست منفصلة عن عالمنا هذا إنما الفكرة ميتافيزيقية وملتزمة بالواقع الحى الخصيب . وذكرونا هذا بموقف هيجل ؛ الذى يرى أن كل ما هو واقعى هو فكرى ، وما هو فكرى هو واقعى ، وأن المطلق داخل البناء لا خارجاً عنه و . . فليس ثمة إتجاه أفلاطونى أو غسطينى في التصور اللييتزى لمدينة الله . ولكن يبدو أننا نستطيع أن نقرن مثل ذلك التفكير بتفكير صوفى ذوق خالص إذا علمنا بأن ثمة درجات بين المونادات أدناها هى ما يسميها لييتزر

(١) « سب كرم . تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ص ٤٦ .

(٢) Carr, H. W : The Monadology of Leibniz P. 136.

بالانتلخيا والتي قلنا أنها هي النفس النباتية وهي حاصلة على الحياة وعلى القوة الضرورية لها ولكن إدراكاتها غامضة لا تشعر بها ولا تتعلقها ، ثم نجىء في المرتبة الثانية النفوس عامة أو ما أطلقنا عليه إسم النفس الحيوانية وهي أرق من النوع الأول لأن إدراكاتها تكون واضحة كما أنها تشعر بهذه الإدراكات وتحس بها وإن كانت لا تتعقل هذه الإدراكات . ثم تأتى الدرجة العليا من المونادات وهي طائفة النفوس العاقلة أو الناطقة أو الأرواح وهي تشعر بإدراكاتها وتحس بها وتتعلقها كما أنها تحاول أن تحاكي الله وتقلده وتشارك في تكوين المدينة الإلهية للنفوس الناطقة .

ولكن أيمكن أن يقال بأن كل موناد يسعى حيثما نحو التخلص من درجته آملا الوصول إلى درجة أعلى حتى يصل إلى المدينة الإلهية للنفوس الناطقة فيسعد برؤيته للخالق كإمبراطور وكأب ؟ أعنى هل تسعى الانتلخيا نحو الصعود إلى درجة النفس الحيوانية وتسعى هذه الأخيرة نحو التخلص من عالمها ذلك محاولة الوصول إلى درجة النفس العاقلة ؟ إن نصوص ليبنتز هنا لا تشبع فضولنا في تقرير ذلك ؛ ليبنتز يقول « وكل جوهر بسيط ، أو موناد متميز .. محاط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموناد المركزى .. »^(١) ويقول من ناحية أخرى أن الحيوية والقوة في كل مكان في هذا العالم . فهل يعنى ذلك انتقال تلك النفس من كملتها محاولة الوصول إلى درجة ثانية فأولى ؟ لا نجد نصا صريحا على ذلك . ومع ذلك فيمكننا أن نقرر أنه في الدرجة الأولى أعنى في درجة النفس العاقلة أو الناطقة نجد عنصرين : عنصرا إيجابيا هو النفس أو الروح وهو في ليبنتز الموناد المسيطر ، وعنصر سلبياً هو الجسد . حقا إن كل تلك النفوس تدخل في تأليف مدينة الله ولكن الاختلاف بينها إنما يكون في سعى هذه النفوس أو الأرواح إلى أن تتطهر وأن تتسامى وأن تتعالى على أجسادها ، وكلما كان تمثيلها لله أكثر تميزا وتشبعا وكلما كان تذوقها من الخير ومن الفضيلة والسعادة الإلهية أنقى وأصفى وأشد ، كلما تخلصت النفس من البدن كلما أصبحت إلها صغيرا مزودا بأعلى

Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para. 3

(١)

درجات النضج والكمال والخير الالهي . هكذا نجد أن « لكل ذرة في الوجود جانباً إيجابياً فعالاً وإلى جواره جانب سلبي منفعل هو الجانب المادى منها ، وبقدر ما ترجح كفة الجانب الفعال تكون الذرة أدنى إلى الكمال . ولذلك نرى أن كل ذرة لا تقتأ تسعى بكل جهدها لكي تتغلب على جانبها المادى السلبي الذى يقعد بها عن السمو في سبيل الكمال . والإنسان مثل أى شئ آخر لا يدخر وسعاً في هذا الجهد العنيف الشاق »^(١) .

٠. ففي كل موناذ يسعى الجانب المسيطر إلى التغلب على الجانب المادى وفى الإنسان تسعى الروح الإنسانية أو النفس الإنسانية إلى التحرر من أغلال البدن هادفة الوصول ما أمكن إلى رؤية النور الأعلى وإلى الاتحاد به .

ثم يقول ليينتز أن الله يعامل العالم كعمارى بينا يعامل مدينة النفوس الناطقة كأب يعامل أبنائه . هنا نجد طريقاً آلياً ميكانيكياً استدلالياً من ناحية وطريقاً تذوقياً صوفياً يقوم على الحدس وعلى المشاهدة وعلى التمثيل . حقا إن ليينتز يربط بين الطريقتين ولكنه في الطرف الثانى ينزع أيضاً نزعة تصوفية حدسية من حيث أن المونادات العليا تشاهد الله وتنشبه به وتتعشقه كما أن الله يشرق عليها ويرعاها بمحبته وعنايته . وكل هذه معانى ومصطلحات صوفية من الدرجة الأولى .

ليينتز ٠. في مدينة الله يتعد عن أفلاطون وعن أوغسطين ولكنه يقترب بالفكر من الصوفية والصوفيين .

الارادة والحرية والخيرية في ليينتز :

إرادة كل موناذ نابعة من ذاته وهى السبب الكافى لتغيراتها ، أما إرادة الله فهى علة ما فى الكون من تغير تبعا لمبدأ الأحسن ولتحقيق سبق التوافق . أى أن ليينتز جعل إرادة الله تتصل بالحقائق العرضية فى هذا العالم ، أما الحقائق الضرورية فتعتمد على عقل الله وتصبح موضوعه الداخلى ولا صلة لها بإرادته ،

(١) أحمد أمين زكى نجيب عمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٩٤ - ١٩٥ .

وهو هنا يعارض الديكارتيين الذين اعتقدوا أن صدق الحقائق الضرورية يعتمد على إرادة الله . والإرادة لا تناقض الحرية عند الله وعند أى موند .

أما الحرية فلها معنيان : الأول رواق مؤداه أنه القدرة على الكمال والتغلب على الانفعالات التى تعوق حريتنا والتحكم فى النفس ، والثانى يعتبر الحرية على أنها الإرادة المطلقة التى لا يحدّها العقل أى الحرية التى لا ترتبط بأى ضرورة مطلقة .

والحرية عند ليبنتز تلقائية صادرة من طبيعة كل موند الخاصة ، وعاقلة أى تتضمن المعرفة المتميزة ، وعرضية تستبعد الضرورة الميتافيزيقية وتخضع لمبدأ السبب الكافى . « والتلقائية والتعقل ينبعان من نظرية سبق التوافق التى تجعل كل شئ فى الانسان ينبع من طبيعته الخاصة ولا يفرض عليه من الخارج » (١) .

أما خيرية الله فلقد أثبتّها ليبنتز مرارا ولكن المشكلة الهامة هى كيف . . ينشأ الشر من مبدأ خير أو منبع يفيض بالخيرية ؟ بمعنى آخر إذا كان الله خيرا فكيف ارتضى . . أن تعرض مخلوقاته إلى الشر ؟ والشر لا يتفق مع خيرية الله وعظمته .

هنا يجب ليبنتز بأن حكمة الله ارتأت ضرورة وجود الشر لأنه أوجد درجات متفاوتة من الكمال فى مونداته . فهناك موندات عاقلة وأخرى شاعرة وثالثة غير عاقلة وغير شاعرة ، فلو كانت الموندات كلها عاقلة لأصبحت كلها إلهية أو ربانية ولأختفى التنظيم فى العالم ، وكلما قلت درجات الموندات كلما كثر تعرضها للخطأ وللشور وكلما قل إدراكها .

إن العالم الذى نحيا فيه هو طبقا لليبنتز من أحسن العوالم الممكنة - وإذا كان أحسن عالم ممكن ممثلىء بالشر - فينتج أن العوالم الأخرى الممكنة ممتلئة بكثير من الشور بصورة أكبر مما نجدها فى أحسن عالم ممكن . فكيف يتفق أن تصدر كل هذه الشور عن المبدأ الأول الخير ؟

هنا يرد ليبنتز « بأن تصور عالم ليس فيه شر ولألم هو أقصوصة من

Joseph; H. W. P. Lectures in the philosophy of Leibniz p. 185.

(١)

الأقاصيص ، ومحض خيالات »^(١) وبديهي أنه إذا زال الشر من العالم فلن يوجد هناك أحسن عالم ممكن أو عالم أحسن من عالم مادامت كل العوالم خيرة .

وقد يقال بأن الشر كثيراً ما يسود أو كما يقرر بايل بأن الإنسان شقى شرير وأن المستشفيات والسجون منتشرة في كل مكان ، وما التاريخ إلا مجموعة من جرائم الجنس الانساني ومصائبه ، ويجب ليستز « بأن في حياة الإنسان من الخير شيئاً كثيراً لا يمكن أن يقاس به الشر .. وأن من عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بنواحي الشر أكثر مما يهتمون بنواحي الخير »^(٢) .

زد على ذلك بأن الشر كثيراً ما ينتج عنه الخير ، وأن الخطيئة يمكن أن تؤدي إلى ثمار نافعة « فرب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضي إلى الظفر في معركة عظيمة »^(٣) .

ويميز ليستز بين ثلاثة أنواع من الشر « الشر الميتافيزيقي والشر الفيزيقي ، والشر الأخلاقي . الشر الميتافيزيقي يتركز في عدم الكمال ، والشر الفيزيقي يتركز في الآلام ، والشر الأخلاقي يتركز في الآثام »^(٤) .

والله برىء من كل تلك الشرور ، فالشر الميتافيزيقي الذي ينتج عن عدم الكمال في المونادات كل طبقاً لدرجته لا يمكن أن ينطبق على الله الذي ماهو إلا كائن كامل ناضج . كما لا يمكن أن ينطبق عليه الشر الفيزيقي لأنه ليس بجسم . وأخيراً فإن الشر الأخلاقي بعيد كل البعد عن الله الذي يتمتع بالخيرية ويتصف بالأخلاقية الكاملة .

يبقى أن تلك الشرور تنطبق على المونادات المخلوقة وقد يصاب موند معين بهذه الأنواع الثلاثة من الشرور أو بنوع واحد . ومع ذلك فإن هذه الشرور لا تسيء إلى خيرية الله ولا تنقص من هذه الخيرية ، لأنها ترتبط بالترتيب والتنظيم اللازمين لهذا العالم .

Theodicee : para 10.

(١)

Theodicée : para 148.

(٢)

(٣) محاولات فلسفية - دكتور عنان أمين ص ١٥

Lorquet; M : Discours de la methode, Descartes. Bacon, Leibniz p. 301.

(٤)

سابعاً
تعلق وتقييم

* * *

سابعاً

تعليق وتقييم

ارتأينا خلال عرضنا لفكرة الموناد في فلسفة ليبنتز اتجاهات للتوفيق بين مختلف المشارب والنزعات ، والمحاولة لضم القديم إلى الجديد والضد إلى ضده . والحقيقة أننا يجب أن ننظر إلى فلسفة ليبنتز كلها على أنها فلسفة توفيقية صرفة بالرغم من أنه خرج من هذا التوفيق بمذهب فلسفى كامل وبنسق ميتافيزيقى راسخ البناء متين التكوين .

وتبدو هذه النزعة التوفيقية واضحة في كل مسألة تناوّلها ليبنتز أو حاول أن يجد الحلول لها . ففى الدين مثلاً نجده يحاول في كتابه *Systema Theologicum* التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية على ما بينهما من إختلاف وأن يقيم أواصر وروابط بين مذهبين متباعدين .

ولقد ذهب الكثيرون من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة إلى أن أرسطو يتجه في فلسفته اتجاها قائماً على البحث والعقل ، وسمى المسلمون أرسطو بصاحب الحكمة البحثية ، في حين أن أفلاطون يتجه في فلسفته اتجاها قائماً على الحدس والباطن ، وسمى المسلمون أفلاطون بصاحب الحكمة الذوقية . أما ليبنتز فنجدّه يجمع في فلسفته بين حكمة أرسطو البحثية وحكمة أفلاطون الذوقية .

وفكرة الموناد عند ليبنتز هى في حد ذاتها تأليف بين إتجاهين جد متعارضين : الاتجاه الآلى الذى أخذه ليبنتز من الذريين وديموقريطس وأبيقور وغيرهما ، والاتجاه الروحى الذى أخذه ليبنتز من الفلاسفة الروحانيين يونانيين كانوا أو مسلمين أو مسيحيين . على أى حال يجمع ليبنتز في فكرة واحدة بين إتجاه آلى محض واتجاه روحى محض ليصبح الجوهر عنده ذرة روحية تجمع بين سمات المادة وسمات الروح .

وفى السيكلوجيا نرى ليبنتز في نظريته عن الإدراكات المتناهية الصغر يقرر بأنه ما من إدراك يقوم إلا ولا بد له من أن يعتمد على عنصرين مؤتلفين : عنصر

داخلي باعتباره أن الجوهر يحمل في طياته كل أنماط تغيراته ومحتو على كل ما وقع وما يقع وما سيقع له . وأن ذلك الجوهر يستبطن حالاته الداخلية ، وعنصر خارجي يأتي من الإدراكات الحسية الخارجية التي تكون بمثابة منبه للانفعالات والأفكار والعواطف فتخرجها من حيز القوة إلى حيز الفعل . بمعنى آخر نجد لينتزر في السيكلوجيا يوفق بين الاستبطان الداخلي وبين الادراك الحسي الخارجي في وحدة عجيبة .

كذلك يجمع لينتزر بين موقف يرجو الحياة ويتمسك كل الوسائل والسبل لكي يعيش حياة مطمئنة هادئة مستندة إلى الواقع ومركزة على المتطلبات الحيوية الدنيوية وبين اتجاه صوفي يتمثل في الابتعاد عن هذه وتلك ويدعو إلى ضرورة الدخول في نوع من الزمالة مع الله وما يتطلبه ذلك من الابتعاد قدر الامكان عن المادة وأرجاسها . هنا يجمع لينتزر بين موقف رجل يجمع بين الدنيا والسياسة وتقلبه معها وبين موقف رجل يدعو إلى التطهر والتسامي عن المادة والابتعاد عن تقلبات الحياة العادية اليومية .

وفي مجال آخر ينقل لنا تاريخ الفلسفة أن الفيلسوف إخنترع آلة حاسبة على غرار آلة بسكال . وسواء أكان بسكال قد سبقه إلى الاختراع أو العكس فإن ذلك يشير إلى أن لينتزر إنما كان يجمع بين التجربة العلمية والعملية بمعناها الدقيق وبين التأمل والنظر الفلسفي البحت . لقد دعاه إهتمامه بالرياضيات البحتة والتأمل في مسائلها وحلولها - وهذا إهتمام نظري وصرف - إلى الإهتمام بالعمل والتجربة العملية فاخترع لنا آلة الحاسبة بما تقتضيه من أبحاث عملية وتجارب مادية صرفة .

وفي الاستمولوجيا نجد الرجل يقف موقفا عجيبا : فهو لا يتبع ديكارت كما يدعى الكثيرون في موقفه من نظرية المعرفة ، وإنما يجمع بين الاتخاذ العقلي والمعرفة الحسية التي نجدها متمثلة في لوك ويضيف إلى هذين الموقفين المتعارضين موقف حدسي ذوق . فهو . . . يوفق في نظريته للمعرفة بين اتجاه عقلي واتجاه حسي تجريبي واتجاه حدسي تذوق .

ثم تأتي المسألة الهامة وهي هل وفق لينتزر أيضا بين اتجاهاته الميتافيزيقية وبين

اتجاهاته المنطقية ؟ أم أن المنطق إنما يتلعب ميتافيزيقاه أو العكس ؟ الواقع أن منطق ليبنتز موفق ومدعم لميتافيزيقاه ، وميتافيزيقا ليبنتز موفقة ومدعمة لمنطقه . والواقع أيضا أن فكرة الموناد عند ليبنتز وهى أهم فكرة عنده بل لانكاد نكون مغالين إذا قررنا بأنها الفكرة الأساسية والرئيسية فى فلسفة ليبنتز كلها إنما يمكن من زاوية اعتبارها فكرة منطقية ويمكن من زاوية أخرى اعتبارها فكرة ميتافيزيقية ، وسنوضح هذا فيما بعد ، ولكن المهم الآن هو أنه نقرر بأن كلا من منطق ليبنتز وميتافيزيقاه منبثقان معا من فكرة الموناد وبمعنى آخر يحاول ليبنتز أن يوفق بين منطق وميتافيزيقاه بواسطة فكرة الجوهر .

و . : فلقد ارتأينا ليبنتز هنا يوفق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية فيما يتعلق بالدين . ويوفق بين الحكمة البحتية الأرسطية وبين الحكمة الذوقية الأفلاطونية ، ويوفق بين الاتجاه الآلى وبين الاتجاه الروحى ، كما يوحد بين الاستبطان والادراك الحسى الخارجى فيما يتعلق بالسيكولوجيا . وفى مجال الحياة العادية ينهل الفيلسوف من الواقع بكل ما فيه من جزئيات وماديات ويدعو فى نفس الوقت إلى التطهر والابتعاد عن الجزئيات . كما يوفق ليبنتز بين التجربة العلمية العملية وبين التأمل النظرى الفلسفى . وفى الإستمولوجيا يوفق بين اتجاه عقلى وآخر حسى وثالث صوفى . ويوفق بين الميتافيزيقا وعلى قمتها الله كموناد أعظم وبين المنطق وأساسه الموناد كفضية بسيطة يتضمن موضوعها عمومها .

ولكن أيعنى ذلك أن ليبنتز لم يكن فيلسوفا حقا ؟ وإنما كان موفقا وملفقا ومجمعا ومنسقا وحسب ؟ أم يعنى ذلك أن فى ليبنتز اجتمعت كل التيارات السابقة عليه والمعاصرة له فتمثلها وأخرجها فى نسق فلسفى جديد ؟ هذا هو الآن السؤال الهام وإن كنا نستطيع أن نجيب عليه للوهلة الأولى قائلين أن فى ليبنتز اجتمعت كل التيارات والاتجاهات وصاغها هو فى ثوب وإطار جديدين مضيفاً إليهما ابتكاراته وتأملاته وأخرج لنا مذهباً متكاملالانستطيع أن نرجعه إلى فيلسوف معين أو حقبة فكرية معينة أو اتجاه فلسفى بالذات .

وثمة مسائل تظهر هنا على المسرح الفلسفى فى ضوء هذا التحليل وهى

أمكن . أن نكر ارتباط ليبنتز باتجاه فلسفى بالذات وإذا تم ذلك فهل يمكن إثبات أن نسق ليبنتز هو نسق مغاير لكل الاتجاهات السابقة عليه والمعاصرة له كل على حدة وأنه يمثل نسقا مبتكرا وحديثا ؟ وإذا تحقق ذلك كله لنا أن نبحث فى ثنايا النسق : أىكون الخيط الموجه فيه هو الميتافيزيقا كما يرى بوتروسو وغيرهما أم يكون هو المنطق كما يرى كوتيرا ورسل وغيرهما ؟ أم أن الأمر لاهو هذا ولاهو ذاك وإنما يمكن فهمه وتمثله فى ضوء تلك النزعة التوفيقية وحسب ؟

لنبداً الآن بالنقطة الأولى وهى عن إمكانية اثبات ابتعاد تفكير ليبنتز عن فيلسوف معين أو حقبة فكرية معينة أو إتجاه فلسفى بالذات .

الواقع أن فلسفة ليبنتز ذاتها يبدو وكأنها متأثرة ببعض النزعات الفلسفية المعينة ، وليبنتز نفسه يقرر فى المذهب الجديد لاتصال الجواهر بأنه عندما حاول التخلص من سلطان أرسطو اقتنع بالنظرية الذرية وبالخلاء . لنبحث فى هذه الفلسفات التى خاضت فى نقاط ووجهات نظر متقاربة مما نجده فى فلسفة ليبنتز ونرتبها تاريخيا مبتدئين بأفلاطون وأرسطو والذرين ثم الاتجاهات الأساسية فى الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية وأخيرا كل من ديكارت واسبينوزا ولوك .

ولا يمكن أن يكون ليبنتز قد أستقى نسقه الفلسفى ولا مذهبه من الفكر الأفلاطونى . إن أفلاطون يقسم الوجود والعالم أساسا إلى قسمين رئيسيين أولهما عالم الأشباح وهو عالم المادة .. عالم الحس .. عالم الأوهام وثانيهما عالم المثل وهو عالم الأرواح .. عالم العقول .. عالم الحقائق . وجعل المثل بمثابة جواهر الأشياء أو حقائقها الأولى . أما ليبنتز فقد أنكر تلك الثنائية وجعل الجواهر منبثقة فى ذلك العالم الذى نحياه وليست مفارقة له كما فعل أفلاطون . حقيقة إن ليبنتز قد قال بالتحالى عن المادة للتقرب إلى الجوهر الأكملى أو الموناد الأعظم وهو الله ولكنه فى دعوته تلك لم يقرر الثنائية بل إن جوهر فلسفته هو الوحدة الكاملة التى تضم فى إطارها مونادات غير عاقلة وغير شاعرة ومونادات أعلى درجة أى شاعرة ولاعاقلة ثم مونادات أكثر علوا وهى المونادات العاقلة والشاعرة ووضع على قممها الجوهر الأكملى أو الموناد الأعظم

وهو الله .

أما أرسطو فلقد قال بجواهر أولى هي الانسان المشخص أو الجزئيات وجواهر ثانية أى المعانى الكلية . وهذه وتلك لا تنطبق على معنى الجوهر في فلسفة ليبنتز ، إذ الجوهر عنده شىء بسيط بدون أجزاء . كما قال أرسطو أن الجوهر يقال على الهيولى وعلى الصورة وعلى المركب منهما . وهذا المعنى أيضا لا يوافق عليه ليبنتز ، إذ الهيولى عند ليبنتز ليست جوهرًا بل مركبا من جواهر ، كما أن الصورة لا ينطبق عليها معنى الجوهر الليبنتزي الذى هو كائن قادر على التغير وحاصل على قوة داخلية تحته باستمرار وتجعله مشغوبا بالإدراكات والتغيرات ، اللهم إلا إذا كان يقصد بالصورة البهجة المنطقية على الله الخلو من كل مادة . كما أن القول بأن الجوهر مركب من الهيولى والصورة لا تصلح لتفسير فكرة الجوهر عند ليبنتز الذى لا يقبل التركيب في الجوهر ولأن معنى الجوهر لا يصلح عنده لكل من الهيولى والصورة على انفراد . ومع أن ليبنتز يتفق مع أرسطو في المعنى المنطقي للجوهر من حيث أنه الموضوع الذى تحمل عليه الصفات أو الأعراض إلا أن هناك بعض الاختلافات الأساسية عرضنا لها حينما تناولنا دراسة المنطق وعلاقته بالجوهر في فلسفة ليبنتز . هذا كله عدا الاختلافات الرئيسية في الفيزيكا والميتافيزيكا والمعرفة وغيرها من النواحي الفلسفية بين فلسفة أرسطو وليبنتز .

فإذا ما انتقلنا إلى أصحاب مذهب الذرة كديمقريطس وأبيقور وغيرهما وهم أولئك الذين يقررون بأن العالم مكون من ذرات وأن الأشياء تتكون باجتماع الذرات وتفسد بافتراقها وما يترتب على ذلك من القول بالخلاء والانحراف والثقل على اختلاف المشارب بينهم . نجد ليبنتز يقرر بأن أصحاب مذهب الذرة فشلوا في تفسير الناحية الروحية وإنما كان مذهبهم آليا صرفا لا يهتم إلا بالمادة وما يترتب عليها من ظواهر ميكانيكية بحتة ، ونادى بأنه يجب أن نبرز الناحية الروحية وسط تلك الآلية المسيطرة على المذهب الذرى فقال بالله كخالق للمونادات أو الجواهر ، ورأى المونادات في حالة تعقل وشعور ودخول في نوع من الزمالة مع الله وقال بالملاء الكامل على عكس فرضهم القائل بالخلاء .

و يقول بأن الناحية الروحية يجب أن تسير جنباً إلى جنب مع الناحية الآتية
إد يوحـد تنظر مباشرة إلى الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية . تلك
التي مزجت الفلسفة بالدين والعقل بالنقل .

أما الفلسفة اليهودية التي كان يمثلها فيلون الاسكندري فلا نجد فيها إشارات
واضحة ومحددة إلى فكرة الجوهر ولادراسات متعمقة في هذه الناحية ، بل
كان كل مايعنى به في هذه الفلسفات هو المنهج الرمزي أو منهج التأويل
الرمزي الذي وصل الى قمته في فلسفة فيلون اليهودي .

أما الفلسفة المسيحية التي يمثلها كثيرون في تاريخ الفكر الفلسفي من أمثال
القديس أوغسطين وتايتان وكليمان الإسكندري وأوريجين وأفلوطين وغيرهم
فلا نجد ارتباطاً بين فلسفاتهم وبين اتجاهات الفلسفة الليبنترية اللهم إلا إذا
أعتبرنا فلسفة أفلوطين في الجدل الصاعد والنازل متشابهة مع القول بدرجات
أو طوائف المونادات عند ليبنتر ، تلك التي ينتقل فيها من مونادات غير شاعرة
وغير عاقلة إلى مونادات شاعرة وغير عاقلة ثم إلى مونادات شاعرة وعاقلة
وأخيراً إلى الموناد الأعظم أو الجوهر الأكمل وهو الله .

ولكن ثمة اختلاف رئيسي وهو أن النفس عند أفلوطين هي التي تصعد
في رحلتها الروحية تلك كما أنها هي التي تهبط ابتداءً من الله حتى أدنى
الكائنات . بينما المسألة عند ليبنتر هي تقسيم لدرجات المونادات أو تمييز
لطوائفها وحسب . ولم نجد عنده أية إشارة لجدل صاعد أو نازل في فلسفته .

ويبقى شبه واحد بين ليبنتر وبين القديس أوغسطين وهو ذلك المتعلق بمدينة
النفوس الناطقة عند ليبنتر ومدينة الله عند القديس أوغسطين . ولكن ثبت
أيضاً خلال عرضنا للموناد والميتافيزيقا في فلسفة ليبنتر أن هناك خلافاً في
وجهات النظر حتى فيما يتعلق بهذه النقطة ، فليست مدينة الله عند ليبنتر
مقابلة للمدينة الأرضية كما هو الحال عند أوغسطين . كما أن مدينة الله عنده
ليست قاصرة على الكنيسة والمسيحية . إن مدينة الله عند ليبنتر فكرة
ميتافيزيقية أساساً قبل كل شيء رغم دلالاتها الدينية .

ولعل أكبر الفلسفات شبهاً بفلسفة ليبنتر واقترباً منه هي الفلسفة الإسلامية

وخصوصا تلك التى نادى بالجواهر الفردة أو بالجزء الذى لا يتجزأ بعد أن مزجت هذه وتلك بدواعى دينية تتصل بالقدرة والعناية الإلهيتين . بمعنى آخر إننا نجد هنا مذهبا فلسفيا متقاربا مع جوهر فلسفة ليبنتز من حيث دعوته إلى القول بالجواهر الفردة التى ماهى إلا المونادات عند ليبنتز ومن حيث اتحاهه إلى الجانب الروحى الذى أغفلته الفلسفة الأبيقورية والذرية بأن نادى بالخلق وبالقدرة الإلهية وبالعناية . فلنتظر .^(١) فى تلك الفلسفات الإسلامية لنرى هل حقا ما يقال من أن ليبنتز قد أخذ فلسفته كلها منها أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تشابها فى الأسماء دون اتفاق فى المعانى أو الأسس أو الدعائم .

لقد ذهب بعض فلاسفة اليونان إلى القول بالذرة وبأن الجسم يتألف من أجزاء لا تتجزأ أو لا تقبل القسمة ومن هؤلاء ديمقريطس وأبيقور ولوقيوس سيما أنكر ذلك القول البعض الآخر ومنهم أرسطو .

وانعكس ذلك الموقف بين مؤيد ومنكر للقول بالجزء الذى لا يتجزأ على الفلاسفة والمفكرين العرب والمسلمين فقد قال به « غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهرستاني مثلا ونفياها فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم »^(٢)

وعلى ذلك نجد طوائف كثيرة من متكلمي الإسلام أخذت بمذهب الجواهر الفرد أو بمذهب الذرة ولكنهم مزجوا هذا المذهب بتيارات روحية منبثقة من الدين الإسلامى الخفيف . فأبو الهذيل العلاف مثلا « كان يعتبر القول بالجزء الذى لا يتجزأ فرعا للقدرة الإلهية ، فإذا كان الله قادرا على كل شيء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعنى حتى ينتهى إلى جزء لا يتجزأ »^(٣) كذلك نجد الأشعرى يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب فى القرآن الكريم فالقول بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم يمكن رده إلى قوله تعالى « وكل شيء أحصيناه فى إمام مبين »^(٤) .

والآن تأتى المسألة الهامة وهى أين ليبنتز من هذا كله . هل أخذ منهم ليبنتز

(١) ينس : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة أبو ريده . المقدمة ص ٢

(١) نفس المرجع ص ٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٠ .

فلسفته ومذهبه أم أن الأمر عكس ذلك ؟ الواقع أنه رغم المشابهات الكثيرة بين الفكر الإسلامى الذى تعمق فى مذهب الجواهر الفرد وبين مذهب ليبنتز والذى منها أن الأجسام تتكون من جواهر فردة ، وهذه الجواهر ليست بذات أحجام أو مقادير كما يرى أصحاب الجزء الأول من مذهب الجواهر الفرد . وإن كان المكان والزمان لا يتكونان من جواهر أفراد كما يرى أصحاب الجزء الثانى من هذا المذهب . نقول بالرغم من التشابهات الكثيرة إلا أن هناك وجهات نظر أساسية متباينة ومختلفة بين كل من الفكر الإسلامى والليبنترى أهمها :

١ - لقد كان الفكر الإسلامى المهتم بفكرة الجواهر الفرد فكراً دينياً أكثر منه فكراً ميتافيزيقياً . لقد ربط المسلمون المذهب بالقرآن والسنة وبعلم الكلام والعقائد الإيمانية الكبرى . أما ليبنتز فكان ميتافيزيقياً أكثر منه مفكراً دينياً .

٢ - الزمان والمكان عند ليبنتز ليسا مكونين من جواهر وليس لهما وجود حقيقى كما أرتأى أصحاب الجزء الأول من مذهب الجواهر الفرد . الزمان عند ليبنتز ماهو إلا ترتيب لتعاقب أوضاع الجسم والثباتى ماهو إلا ترتيب وعلاقة بين الأجسام .

٣ - تحدث المسلمون عن أقل عدد من الجواهر يلزم لتكوين الجسم وقال البعض أنها ستة أجزاء والبعض الآخر أنها ثمانية أجزاء .. الخ . فى حين أن ليبنتز يرى بأن « كل جوهر بسيط .. يشكل مركز الجواهر المركب .. محوط بكتله مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الأجسام الخاص بهذا الموداد المركزى »^(١) .

٤ - نادى الرازى بالخلاء كما نادى به الذريون اليونانيون القدماء . ونكر ليبنتز ينادى بالملاء . أى أن ليبنتز يقف موقفاً عكسياً تماماً من مواقف الرازى

٥ - لم نجد مصطلح الموناد لدى أى مفكر إسلامى . ولقد ثبت ثبوتاً قاطعاً بأن هذا المصطلح لم يظهر إلا على يد مفكر عصر النهضة جيوردانو برونو . حقا

Leibnitz : principe de la nature et de la grace para 3.

(١)

إن هذا اختلاف سطحي لا يستند إلى أساس وتفصيلات كلا المذهب الإسلامي والليبيتي ولكنه مع ذلك اختلاف قائم .

٦ - نفى المسلمون العلم والحياة على الأجزاء التي لا تنجزاً أما نبينا من مميزات المونادات عنده أنها تدرك وتصل إلى العلم عن طريق الإدراك من مميزات المونادات عند لبيتر الحيوية والحياة .

لهذا كله نحن ننكر بأن يكون لبيتر قد استقى مذهبه كله من جوهر المذهب الإسلامي . حقا لقد لاحظنا بعض التشابه في بعض الآراء وحقاً أنه يمكن أن يكون لبيتر قد إطلع على المذهب الإسلامي عن طريق الأندلس ومكاسبها ومترجمها . ولكن الاختلافات الأساسية في كل من الاتجاهين الإسلامي والليبيتي تجعلنا نرفض بشدة كل إدعاء يقول بأن لبيتر أخذ كل تفكيره من المسلمين وخصوصاً من الأشعرين . وإن كنا نقرر في نفس الوقت بأن نبينا تزود ببعض الأفكار والآراء الإسلامية تزوداً وجدناه وقرره فيما يختص بأفلاطون وأرسطو والذرين وغيرهم .

فلنترك إذن الفكر الإسلامي ولننتقل على الفور إلى عصر النهضة حيث حد أنفسنا أمام جيوردانو برونو الذي كان أول من إستخدم لفظ الموناد بالمعنى الذي قصده لبيتر . ولكن بضاعة برونو الفلسفية كانت ضئيلة ، فلم يفلح في إقامة نسق فلسفي متكامل ولأن يربط بين مختلف الاتجاهات الفلسفية من ميتافيزيقا وفيزيقا وابستمولوجيا وغيرها في إطار مذهبي متكامل كما فعل لبيتر . فلم يكن له الفضل إذن والحالة هذه إلا في إستخدام المصطلح وحسب . واستخدام المصطلح لا يشير إلى إبتكار أو تجديد ما لم يؤدي ذلك الاستخدام إلى نتائج واتجاهات وأفكار فلسفية ناضجة ومتكاملة . ولا يمكن أن نعتبر برونو كما لا يمكن أن يعتبره أى فيلسوف أو مؤرخ للفلسفة ، نقول لا يمكن أن نعتبره فيلسوفاً حقاً أتى بمذهب جديد وابتكر نسقاً فلسفياً فذاً

هكذا تأدى بنا عصر النهضة إلى بعض المفكرين الذين عاجلوا نقاطاً مبعثرة ولكنهم عجزوا على أن يقدموا لنا ما هو ناضج أو ما هو كامل . وسار ذلك العصر على هذا النحو يترغ أبنائه بين مهاجمة أرسطو والمدرسين تارة ويعالجون

نقاطا هنا ونقاطا هناك تارة أخرى ويذهبون بين الأفكار لينقدوها كل على حدة تارة ثالثة ، إلى أن جاء ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ، فجمع متأثراً بتلك الطاقات التي أمدّه بها عصر النهضة -- جمع بين تلايب تلك الأفكار الفرادى والاتجاهات المبعثرة التي كانت تهدف جميعها إلى القضاء على القديم وإلى التخلص من سلطان أرسطو والمدرسين ، وصاغ لأول مرة وفي العصر الحديث فلسفة ناضجة متينة البناء راسخة التكوين .

وذهب بعض الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة إلى تعداد كل من اسبيور ومالبرانش وليبنز من صغار الديكارتين . ولكن الحقيقة تعكس لنا تفسير مختلفاً مؤداه أن ليبنز إنما يتعد بنسقه وفلسفته عن نسق وفلسفة ديكارت وظهرت تلك الحقيقة أثناء عرضنا لكثير من جوانب الفلسفة الليبنزية . وعد الخلافات الأساسية بين طبيعيات وديناميكات ليبنز وديكارت والتي قلنا أنها تنبثق من وجهتى نظر جد مختلفتين ، نجد ديكارت يؤمن بالكم المتصل بينما ليبنز ينادى بالكم المنفصل . كما نجد ديكارت يختلف فى مسائل كثيرة عن وجهة النظر الليبنزية خصوصا تلك المتعلقة بمسألة الاتحاد بين نفس الانسان وبدنه ، وتلك المتعلقة بالاعتماد على العقل والحدس وحدهما فى المعرفة الإنسانية دون الحس الأمر الذى أنكره ليبنز باتجاهه إلى القول بأن المعرفة الإنسانية تضافر بين الحس والعقل والحدس ، وتلك المتعلقة بقبول ليبنز للحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافى الأمر الذى أنكره ديكارت بقبوله الحقائق الضرورية وحدها القائمة على مبدأ عدم التناقض . وذلك عدا الاختلافات العديدة التى ظهرت خلال عرضنا لفكرة الموناد فى فلسفة ليبنز . وكل ذلك يجعلنا نقرر بأن القول بأن ليبنز يعتبر من صغار الديكارتين إنما هو قول فيه جهل بمذهب ليبنز وباتجاهاته الفلسفية المتعارضة فى كثير من الأحيان مع فلسفة ديكارت ، وأنه قول خاطئ لا يستند إلى الوقائع ولا يقوم على أى أساس .

أما أسبينوزا فلقد نادى بمذهب وحدة الوجود ذلك المذهب الذى يخفى فيه العالم بأجمعه فى الله ويتحد جميعه به ، فى حين يتجه ليبنز اتجاهها مخالفاً تماماً

إذ أنه يقول بالتعددية وأن العالم مكون من موندات لامتناهية في العدد وإن كانت تنقسم أساساً إلى طوائف ثلاث ويقوم على قمتها الله كخالقها وكموند أعظم مسيطر عليها . حقا لقد قرأ لبيتز كتاب الأخلاق من تأليف اسبينوزا ونكن القول بأنه تأثر به وأخذ بآرائه فيه مغالاة ومغالطات كثيرة . إذ أنه مامن اتجاه أو رأى ومامن فكرة أو خطرة نجدها في لبيتز إلا وهى بعيدة كل البعد عن جوهر التفكير الإسبينيوزى .

أما لوك فنعلم أن لبيتز عارض كتابه « مقالة في الفهم الإنسانى » بكتاب مائل تعقب فيه كل فكرة ذكرها وعارضها بقوة . ولقد يقال أن تأثير لوك في لبيتز إنما يمكن أن يتم في ضوء تلك الاعتراضات بمعنى أن مذهباً فلسفياً معيناً يمكن أن يودى الاعتراض على كل جزء منه إلى مذهب فلسفى متميز وإن كان يضاد الأول تماماً . ولكن حتى هذا القول فيه مغالطة كبيرة .

حقا لقد عارض لبيتز كل فكرة أتى بها لوك . ولوك ذو إتجاه حسى تجريبى بحث ولكن تلك المعارضة لم تتأدى بلبيتز إلى موقف عقلى بحث يلتحم تماماً مع الفكر الديكارتي؛ إذ نعلم أن لبيتز يقبل في مجال الاستمولوجيا كل من الاتجاهات العقلية والحسية معا . هذا عدا الاختلافات الرئيسية والتفصيلية في سياق كل من المذهبين .

وما النتيجة ؟ الواقع وبناء على كل الدراسات التى بين أيدينا وبعد كل هذا التحليل يجب أن نقرر بشجاعة أن فيلسوفنا وإن كان قد أخذ من كل المصادر إلا أنه وفق بينها جميعاً ونظر إليها من وجهة ذاتية ابتكارية منهجية وخرج لنا بنسق فلسفى متكامل وبمذهب فلسفى جديد كل الجدة . وأن أى إتجاه ينظر إلى جانب واحد ويتعمى عن سائر الجوانب الموجودة في جوهر الفكر الليبتيزى هو اتجاه محتوم بالفشل .

تبت لنا إذن أن النسق الفلسفى للبيتز إنما هو نسق جديد ومبتكر وليس متأثراً بفيلسوف معين أو حقبة فلسفية معينة أو فلسفة بالذات . وهنا نأتى المسألة الثانية وهى ما هو الخيط النوجيه في هذا الذى أثبتت 'نكاهه' هل هو مصق أم هى 'ميتافيزيق'

لقد ذكرنا فيما سبق أن كوتيرا ورسلم يرى لبيتز إلاً من خلال منظار المنطق والمنطق وحده وردا كل فلسفة لبيتز وميتافيزيقاه إلى أسس منطقية وحسب على أساس أن الموناد وهو الموضوع الذى يتضمن محمولاته هو أساس فلسفة لبيتز .

أما بير بوترو وروت ليدياسو فذهبا إلى العكس من ذلك ولم يرى لبيتز إلاً من خلال منظار الميتافيزيقا وحدها ، وردا كل فلسفة لبيتز ومنطقه إلى أسس ميتافيزيقية وحسب على أساس أن الموناد باعتباره كائنا ميتافيزيقيا هو أساس فلسفة لبيتز .

ونحن لن نقف مع أى من هذين الاتجاهين ، لأن كلا منهما يمثل انحرافا متطرفا فى تفسير لبيتز . ولاشك أن لبيتز نفسه لن يرضى عن أى من التفسيرين إذا كتب له الحياة من جديد وطلب منه تفسير فلسفته وإبراز دعائهما التى تقف عليها .

إن لبيتز رجل يوفق بين كل شئ : فعدا أوجه التوفيق السابقة الذكر يوفق لبيتز بين مملكة الطبيعة التى تخضع لمبدأ السبب الكافى ومملكة العناية التى تخضع لمبدأ عدم التناقض ، ويذهب بغية مزيد من التوفيق والتوحيد إلى رد المبدأ الأول للمبدأ الثانى وانتهى ذلك عنده إلى مبدأ أو قانون الذاتية . وسلسلة الممكنات تنتهى عنده إلى حلقة ضرورية هى الله . وبذلك تنتهى التعددية إلى توحيدية محكمة التكوين . وتنطبق هذه النزعة على المسألة المطروحة أمامنا بمعنى أننا يجب أن نرد كلا من المنطق والميتافيزيقا إلى فكرة واحدة هى الموناد أو الجوهر . وبالنظر إلى هذه الفكرة باعتبارها موضوعاً يتضمن محمولاته ينشأ المنطق ، وبالنظر إليها باعتبارها موجودة تنشأ الأنطولوجيا . وبالنظر إليها باعتبارها كائناً مدركا تنشأ الاستمولوجيا وبالنظر إليها باعتبارها كائناً يسعى حثيثاً نحو الخير والدخول فى نوع من الزمالة مع الله تنشأ الأكسيولوجيا وهكذا .

وعلى ذلك فالاتجاه إلى المنطق على أنه الأساس أو إلى الميتافيزيقا على أنها الخيط الموجه لفلسفة لبيتز إنما هو إتجاه متطرف يتغافل ويتعمى عن الحقيقة ،

ويفسر ليبنتز تفسيراً جانبياً لم يقصده ليبنتز نفسه ولم يتجه إليه ولم يعبر عنه .
بقى سؤال أخير وهو إذا لم يكن المنطق هو أساس فلسفة ليبنتز ولم تكن
الميتافيزيقا هي الخيط الموجه لفلسفته فما هو إذن أساس فلسفة ليبنتز والخيط
الموجه لها ؟ الجواب الذى يظهر بوضوح وبحق ومن خلال اتجاهات ليبنتز ذاتها
فى التوفيق والتوحيد هو أن فكرة الجوهر أى فكرة الموناد هى أساس فلسفة
ليبننتز ودعامتها الأولى والخيط الموجه لها ، ثم يأتى المنطق والميتافيزيقا وغيرها من
أبحاث ليبنتز من النظر إلى هذه الفكرة من وجهات نظر منطقية أو ميتافيزيقية
أو غيرها . وعلى هذا النحو يمكن رد كل الأبحاث الفلسفية التى قدمها ليبنتز
سواء أكانت منطقية أو ميتافيزيقية أو أنطولوجية أو أبستمولوجية أو
اكسيولوجية إلى هذه الفكرة فى نهاية الأمر .

الفصل السادس

جورج باركلي

الفلسفة اللامادية عند باركلي

١ - لقد شيد جورج باركلي ما يسمى بالفلسفة اللامادية Immaterialism فما معنى مصطلح اللامادية عنده ؟ إن هذا المصطلح يبدو سلبيا اذا نظرنا إليه من أول وهلة ، فهو إنكار للمادة أو للجوهر المادى ، وبذلك يبدأ باركلي فلسفته بهذا الاتجاه السلبى لانه يبدأ بسلب أو إنكار المادة ، ويعتقد رسل هنا أن أهمية باركلي إنما ترجع لهذا الإنكار لوجود المادة^(١) ولكن عند التمهيص الدقيق فى هذا المصطلح نجد أنه سلبى فى النطق إيجابى فى المعنى ، إذ أن كلمة اللامادى تطلق بوجه عام على الوجود الذى لم يكن ماديا ومن ثم يصبح باركلي فيلسوفا لاماديا لا يقف عند سلب أو إنكار المادة وإنما يذهب إلى تقرير الروح والوجود الروحى أو العقل . وعلى ذلك تصبح اللامادية عنده هى الإشارة إلى الوجود الإيجابى الروحى أو الفكرى ، وليست سلبا أو إنكار وحسب . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن باركلي يبدأ فلسفته باتجاه إيجابى يوجد فيه الروح والعقل .

والآن لنقترب عن كتب من فلسفة باركلي اللامادية لندرس مواقفه المختلفة فنشير إلى موقف باركلي من وجود عالم الاجسام ، وموقفه من طبيعة هذا العالم ، ثم موت من الأفكار ، ونظريته فى العالم المنظور ، ومعنى العلامة البصرية والعلامة الكلية عنده ، وموقفه من النفس ووجود الله .

(١) باركلي : هو جورج George Berkeley فيلسوف انجليزى عاش ما بين عام ١٦٨٥ - ١٧٥٣ وأهم مؤلفاته كتاب : Treatise on the Principles of human.

Three dialogues . وكتاب Knowledge Between Hylas and philonous Sirs : Achain of philosophical reflections and inquiries concerning the virtues of Toor water and Divers other subjects Connected together and arising one from another.

١- Russell : B : A History of Western philosophy , xvi

أولا - موقف باركلي من وجود عالم الاجسام :

لقد وقف ديكارت في مسألة وجود العالم موقفا غريبا فيه ارجاء وتسويق . ولكي نتيين هذا الأمر لنا أن نسأل السؤال التالي : كيف تمكن ديكارت من إثبات وجود العالم ؟ والواقع أن وجود العالم الخارجى هو موضوع قضية أساسية عند ديكارت تماما كقضيته الاولى « أنا أفكر أذن أنا موجود » وكقضيته الثانية « أفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود » نحن هنا وفى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود وهذه القضية تعبر عن حكم ، والحكم هو أداة اليقين ، وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف ثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم الخارجى موجود) ؟ يجب علينا أن نفحص هذا الحكم ذاته ، وهذا باب من أهم أبواب الفلسفة الديكارتية . وديكارت وإن كان لا يفحص الحكم بصدد وجود الانا ، وبصدد وجود الله ، فذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين الوجودين لأن الحكم فيهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى إثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير ، وعلى إثبات الله بالتفكير أيضا ، وبفضل التفكير وحده . وأما بصدد العالم الخارجى فهناك مسافة بين العارف والمعروف ففى الوجودين الأولين نحن لا نحتاج إلا إلى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن فى الوجود الثالث وعند الخروج إلى الموضوعات فيجب أن نبحث عما إذا كنا نستطيع هذا الخروج أم لا ، ولذلك يجب أولا أن نبحث عن الحكم .

أما الحكم فهو كل حكم إنسانى نقرر فيه وجود أى شئ أو نقطع فيه أى رأى وله جانبان : الأول ، الإدراك Perception وهو القدرة على تقبل الموضوعات فى النفس أيا كانت هذه الموضوعات . والثانى ، الإرادة Will وهى التى تتعلق بقوى الارادية فى أن أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذاك ، ففى الحكم إذن تجتمع القدرتان : الإدراك والإرادة . فلا يكفى أن أتقبل

موضوعات بل أن أريد ذلك . وتجتمع تلك الإرادة بذلك الإدراك وتصبح فعلا انانيا واحدا هو فعل الحكم .

ولنا الآن أن نتساءل وكيف يكون الحكم خاطئا أو كاذبا ؟ إننا إذا نظرنا إلى الإدراك الانساني باعتباره قدرة اعطاها الله لنا ، وجدنا أن الإدراك لا يكون إلا إذا كانت هناك موضوعات للإدراك . وهو لا يعرض الانسان إلى الخطأ طبقا لديكارت إذا كان ادراكا واضحا ، وإذا كان متمايزا ، أى إذا كنا ندرك موضوعا حاضرا للنفس بكل وضوح وجلاء ، ويكون حاضرا أيضا إلى النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره . وإذن فالإدراك مادام جليا ومتمايزا لا يمكن أن يكون مصدرا للخطأ . أفنكون الإرادة إذن هي سبب ومصدر الخطأ ؟ لا يمكن أن يكون ذلك ، لأن الإرادة قدرة واحدة كاملة هي عبارة عن رفض أو قبول ، وليس هناك رفض دون رفض آخر . وليس هناك قبول دون قبول آخر . الإرادة هي القدرة على القول بنعم أو لا وهذه القدرة كاملة وهي على ما يذهب ديكارت علامة الله في الانسان . ولكن ان لم يكن الإدراك هو مصدر الخطأ وكذلك الإرادة إذن فما هو مصدر الخطأ .

قد يقال مباشرة أن الخطأ يأتي من اجتماع القدرتين ، ولكن القدرتين كما رأينا قنبرتان طبيئتان بطبيعتهما ، فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون مع ذلك صادرا عن اجتماع القدرتين ، فالإدراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الإرادة فقدره واحدة لا محدودة وإجماع القدرتين وإحداهما محدودة والأخرى غير محدودة هو الذى ينتج عنه الخطأ ، فقد تدفع الإرادة الإدراك أى تدفع الإرادة الانسان لكى يحكم عندما لا يكون ادراكه جليا متمايزا ومن هنا يأتي الخطأ .

نتساءل الآن وكيف نطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى أى على وجود العالم . لننظر فى الحكم القائل بأن الاجسام موجودة أو أن العالم الخارجى موجود ففى هذا الحكم لابد من وجود أمرين : الاول ، الإدراك . وذلك الإدراك لابد أن يكون حسيا ، وكلنا نعلم ما فى الإدراك الحسى من

أخطاء. ولكن ديكارت يذهب إلى أنه في خلال هذا الإدراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الاجسام ، هناك صفات أو كىفیات يتبينها العقل وحده ، ويتبين الفكر الخالص غير المتأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العامل، المعقول فى الاجسام الخارجية التى ادرکها؟ يجيب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كىفیات مثل الشكل أو الحركة والعدد والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى ، وهى أمور يظهر جلاؤها وتمایزها بواسطة العقل يقول الدكتور عثمان أمين : « الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة .. واذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشئان الخارجيان للذات اثبتنا لهما الوجود حقا » (١) .

واذن ففىما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجى ، هناك إدراك على الأقل لما فى هذا العالم الخارجى من عوامل واضحة متميزة وهى الامتداد وما يتبعه من كىفیات هندسية واذن فالعالم الخارجى موجود إنما فى صفاته الهندسية فقط متبلورة فى الامتداد ، أما سائر الصفات والكىفیات الأخرى فلا تظهر لعقلى ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز ، فهى اذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو إلا امتداد هندسى ، وامتداد هندسى ليس إلا .

ومن هذا نرى أن ديكارت وقف موقفا تراجعيا ابتعاديا ، فهو يبدأ بالشك أى بالتراجع عن العالم ، ثم يستمر فى شكه حتى يتأدى به الشك إلى إثبات وجود نفسه ، وهنا لا يرجع الفيلسوف إلى العالم لإثبات العالم إنما يستمر فى هذه الحركة التى وجهته من الشك إلى وجود الانا حتى يثبت وجود الله . وهنا أيضا لا يقبل ديكارت على إثبات وجود العالم إنما يتخذ موقفا فيه ارجاء وتسويق ، إذ قرر أننا لکى نثبت وجود العالم يجب أن ننظر أولا فى طبيعة الحكم . ونراه يفضل فى هذه الدراسة ويمحصها ، ويخرج من البحث فى الحكم إلى إثبات وجود العالم .

أما بارکلى فلم يقف موقفا تراجعيا بصدد العالم ، بل على العكس وقف

(١) عثمان أمين . ديكارت . باب ٣ فقرة ٤ ص ٢٢٦

موقفا فيه إقبال على العالم فحركة الانسان الأولى عند باركلي هي حركة لإثبات العالم لا إلى إثبات النفس بالتراجع عن العالم ، وبالتالي فإن تلك الحركة التي يثبت بها الفيلسوف وجود العالم يثبت بها أيضا وجود النفس إن (العالم) عند باركلي يتقرر في إقبال النفس عليه وترحيبها بوجوده ، ومعنى ذلك أن النفس موجودة فهي التي تقبل على العالم وتدركه . ويرى باركلي أنه ليس هناك مسافة زمنية ، أو على الأقل مسافة ميتافيزيقية بين هذا الموقف الذي يثبت وجود العالم ويثبت وجود النفس . وعلى ذلك نرى أنه بينما كان ديكارت يثبت وجود الانا والله بفضل التراجع على العالم ، نجد أن باركلي يثبت وجود الانا والله بفضل الاقبال على العالم . والنتيجة هنا هي أن العالم موجود . The world is exist.

ثانيا - موقف باركلي من طبيعة العالم :

قلنا أن العالم موجود ، ولكن ماهو هذا العالم الموجود الذي ثبت وجوده مباشرة وبحركة اقبالية لاتراجعية ؟ لقل قبل ديكارت من الأجسام الكيفيات الهندسية من حركة وشكل ومقدار وزمن وغيرها ، وذهب إلى أن هذه الأجسام إمتداد هندسى جامد ليس إلا ، أى لالون له ولا صوت ولا طعم ولا رائحة . وهنا يتساءل باركلي أن العالم قد اختفى ، مادنا قد نزعنا عنه هذه الكيفيات . أما لوك فلقد قبل بنوعين من الكيفيات أو الصفات : النوع الأول هو الكيفيات أو الصفات الثانوية مثل الضوء واللون والحرارة والصوت والطعم والرائحة . ويذهب لوك إلى أن الكيفيات الأولية هي صفات موضوعية وأساسية ، أما الكيفيات أو الصفات الثانوية فهي قائمة بالنسبة للنفس أى أنها أفكار ideas على مايقول باركلي ، ومن ثم يصبح الامتداد والشكل والحركة أمورا موضوعية توجد فعلا فى الاجسام ، بينما تصبح الرائحة والأصوات أمورا ذاتية لاتوجد إلا بالنسبة إلى الذات أو على تعبير الدكتور نيكى هويدى نرى « أن الصفات الثانوية تعتمد على الذات فى وجودها ، فى حين أن الصفات الأولية مستقلة فى وجودها عن الذات »^(١) .

(١) نيكى هويدى : باركلي ص ٤٥ .

وهنا يتساءل باركلي هل هناك جسم له إمتداد ويتحرك ولالون نه ولا يحدث صوتا ؟ ويجب باركلي أن هذا غير موجود ، وبأنه تجريد غير مشروع ومن عمل الخيال ، فكل جسم عند باركلي يجب أن يكون مصحوبا وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية مصاحبتة للكيفيات الأولية « فهذا الانسان (المجرد) الذى أقول عنه فى الآن نفسه أنه موجود وجودا واقعيا لابد أن يكون متصفا بصفة معينة ، لابد أن يكون أبيض أو أسود ، طويلا أو قصيرا .. الخ^(١) ومن ثم فاذا كانت الكيفيات الثانوية أفكارا أى فى النفس أو الذات فالكيفيات الأولية يجب أن تكون معها أى فى النفس أو الذات أيضا ، ومن ثم تصبح أفكارا تماما كما هو الحال بالنسبة إلى الكيفيات الثانوية . وهنا يصبح كل من نوعى الكيفيات فى مستوى وجودى واحد ، ويصبح لهما قيمة وجودية واحدة ، ولا أولية لنوع من هذه الكيفيات على النوع الآخر ، بمعنى أن باركلي يرى بأنه « إذا كان من المؤكد بأن هذه الصفات أو الكيفيات الأولية أو الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية أى الثانوية الأخرى غير منفصلة عنها ، وليست قابلة ولو ذهنيا لأن تجرد عنها فيتبع ذلك بوضوح أنها توجد فقط فى العقل »^(٢)

ويقول باركلي بأن لوك وديكارت رأيا أن الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة هى ثانوية أو ذاتية لأنها قائمة بالنسبة لهذا الذى ينظر ولهذا الذى يتذوق ، فالمرارة ليست فى الجسم ، أنها فى هذا الذى يحس فقط وهذا صحيح كما يقول باركلي ولكن يمكن أن نقول هذا أيضا على الكيفيات الأولية . فهذا المقدار الذى يبدو لى من بعيد صغيرا جدا يظهر كبيرا عندما اقترب منه ، وهذه الحركة التى تبدو من بعيد على أنها مستقيمة أراها عن قرب حركة ملتوية أو دائرية ، وما هو سريع بالنسبة إلى قد يكون بطيئا بالنسبة لمدرک أو لملاحظ آخر فى موقع غير موقعى . ومن ثم تصبح الكيفيات الأولية نسبية كالكيفيات

(١) نفس المرجع : ص ٢٥

(2) Berkley; Treatise concerning the principles of human knowledge, para 10.

الثانوية . وإذا كانت الكيفيات الثانوية أفكار لكونها نسبية فالكيفيات الأور أفكار أيضا لكونها نسبية لى أنا المدرك ، نسبية لعقلى أو لتقديرى العقل الادراكى واذن فإننا نلمس رفض باركلى تمييز لوك بين الكيفيات الأوية والثانوية «^(١) .

ما الذى يبقى إذن من الأجسام ؟ يبدو أن الأجسام ليست إلا أفكارا ولكن ما القول فى الجوهر ؟ إن لوك يضطر لقبول فكرة الجوهر كمقوم وحامل للصفات سواء أكانت أولية أو ثانوية ، ولكن ما يدركه العقل ليس إلا هذه الكيفيات فقط أنه لا يلمس أو يرى أو يتذوق جوهرها ، وإنما يلمس ويرى ويتذوق كيفيات ، ولهذا السبب فلقد قرر لوك بأن هذا الجوهر مجهول ، ومادام قد قرر ذلك فهو يعترف ضمنا بأنه غير موجود . وباركلى ايضا ينكر وجود الجوهر ويقبل كذلك الكيفيات وحسب فاللامادية تنكر الجوهر المادى وتسمح فقط بالكيفيات الحسية^(٢) إذ أن تصور الشيء أو الجوهر لا يضيف جديداً إلى الصفات أو الكيفيات المدركة^(٣) .

والنتيجة هى أن الجواهر غير موجودة والكيفيات الأولية نسبية فهى من ثمة أفكار كذلك فالكيفيات الثانوية أفكار ، فتصبح النتيجة النهائية هى أن العالم مجموعة أفكار The world is a collecting of ideas . وأن الأشياء « لا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها »^(٤) وهى من ثمة أفكار وحسب ، ولقد ذهب الكثيرون إلى دعوة فلسفة باركلى نتيجة لهذا التفسير بالفلسفة العقلية على أساس أن باركلى « يدعى بأن كل ما هو حقيقى هو عقلى - وأنه ليس هناك - إلا العقل ومحتوياته » ولكننا نقرر هنا بأن هذا القول فيه تطرف لأن باركلى حتى فى قوله أن الوجود هو ما يدرك ، وأنه مجموعة من الأفكار ، فإن بداية تفكيره هو هذا الواقع ذاته الذى يعطيه كيفيات وصفات أولية أو حتى ثانوية .

(1) O'Conuer. A critical history of western philosophy ch. 14. P. 241.

(2) Wright; W. : A history of modern philosophy ix.

(3) Russell. B. A history of western philosophy. ch. xvi. P. 680

(4) Treatise concerning the principles of human knowledge para 3.

ثالثا - الموقف من الأفكار :

وهنا يتساءل باركلي وكيف تدل الأفكار على موضوعات خارجية بعد أن رجعنا الأجسام إلى كيفيات أولية وكيفيات ثانوية وكلاهما أفكار ؟ وبعد أن بينا أن ما يسمى جوهر ماديا غير معقول وغير معروف وغير موجود ، فكيف تدل الأفكار إذن على موضوعات خارجية ؟ لقد ميز ديكارت في كل فكرة بين وجودها الصوري أو العقلي وبين وجودها الموضوعي ، من ناحية ، كل فكرة هي حال من أحوال النفس ولنسنا بحاجة في تفسيرها إلا لإثبات وجود النفس ، ولكن الامر من احية أخرى لا يكون كذلك فيما يتعقل بوجودها الموضوعي ، فلكل فكرة موضوع ، ففكرتي عن الله تفترض موضوعا هو الله ، وفكرتي عن النفس تفترض موضوعا هو النفس وهكذا . ولكن ديكارت إذا كان ينتقل من الفكرة الى موضوعها فيما يتعلق بالانا وبالله ، فانه لا يتخذ نفس الموقف فيما يتعلق بعالم الأجسام ، إذ لا يمكن أن نقرر الفكرة وأن نقرر وجوده موضوعها ، لأننا في هذه الحالة سنتشبه بالفكرة لا في ناحيتها الموضوعية فحسب بل في حالتها الموضوعية الحسية وما يتصل بها من ألوان وروائح وأصوات إلى آخره من الكيفيات التي لا قبلها ديكارت .

أما لوك فلقد أجاب على هذا السؤال بثلاث طرق ، فهو يدعى أولا بأن لدينا أفكارا عن الموضوعات الخارجية أى الاجسام لأن هذه الموضوعات أو الأجسام تؤثر فينا فتجعلنا بالتالي نقررها ، ولكننا لانفهم كيف يؤثر الجسم في النفس . فهذا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ولوك يدعى ثانيا بأن الأفكار تدل على الموضوعات لأنها أشباه لها وصور ولكن هل ما يدخل في ذهننا أى الأفكار يشابه جسما أو أجساما ؟ وهل ما كان لا ماديا يشابه ما هو مادي ؟ هذا أيضا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ويدعى لوك ثالثا بأن الأفكار تفترض الموضوعات ، فكل فكرة لها موضوع ، ولكن الفكرة ذاتها بإعتراف ديكارت غير موضوعها ، فالإضافة والنسبة والعلاقة التي نقررها في استخدامنا لعبارة ما

ولتكن Idea of white مثلاً تشير إلى التمايز بين idea وبين white أى بين فكرة أبيض ولون أبيض .

ولكن ما السبيل ؟ هنا نجد باركلي يقول إحذف علامة الاضافة لأنها لا تدل على شيء . احذف حرف of من العبارة فعندئذ يبدو تعادل كامل وتبادل كامل بين الفكرة وموضوعها ، إذ الحقيقة هي أن الفكرة هي الموضوع فما أفكر فيه عن لون أبيض هو الأبيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شئ واحد The object and the idea is same وبذلك تصبح الكيفيات الحسية موازية تماماً للأفكار أو تصبح « الكيفيات هي هي الأفكار »^(١) .

وقد يتعرض الفيلسوف المادى على هذا التفسير الباركلي الذى يحول الموضوعات إلى أفكار ، ونجد مثل هذا الاعتراض ثابتاً في المحاوراة الثالثة بين هيلاس وفيلونوس حينما يقول : « انك يا فيلونوس ترجع الموضوعات كلها إلى الأفكار .. ويجب فيلونوس : بالعكس أننى لأحول الموضوعات إلى أفكار بل أننى أحوّل الأفكار إلى موضوعات »^(٢) والأفكار هي موضوعات النفس .

نحن هنا أمام فلسفة جديدة ، تقرر أن العالم مجموعة أفكار ، لا بمعنى أن العالم قد حول أو صغر أو حقر في وجوده لأن الأفكار هي الموضوعات ذاتها وليست هناك موضوعات أخرى .

وكل فكرة عند باركلي لها ناحيتان متكاملتان لا يجب أن نفصل ناحية منها عن الأخرى ، فالفكرة من ناحية ذاتية أى هي بالنسبة لذاتى أنا ولا تقوم إلا بالنسبة لعقلي مبدئياً أو لعقل أى إنسان آخر أو بالأخرى بالنسبة للعقل الاسمى والفكرة من ناحية أخرى موضوعية فهي بالنسبة إلى ولا يمكن أن ارجعها إلى وجودى أنا .. أنا النفس لأن النفس تدرك ولأن الأفكار مدركة ، والنفس التى تدرك كائن فعال يظهر فعله في الإدراك ذاته هو في ذاته إرادة ، فأنا عندما ادرك هذا البحر فأنى في الوقت ذاته أريد وجوده أو على الأقل أقبل وجوده

(1) O. Conner. A critical history of western philosophy p. 102.

(2) Berkly : The three Dialogues between hylas and philonous. The third dialogue.

ولكن بالتالى اثبت نفسى كإرادة وادراك وفعل ازاء أفكار ليست هى الفعل وإنما هى فى ذاتها - اذا تركت - جوامد منفصلات لها وجود سلبى ، وإن كان هذا الوجود إيجابيا بمعنى أنه غير وجودى أنا الكائن الفعال .

هذا هو الموقف الغريب الذى يتخذه باركلى ، أنه لا يريد أن يتخلى عن مزايا الفلسفة الحديثة وبوجه خاص عند ديكارت والديكارتيين ، تلك التى تبدأ بحركة النفس وتقرر أن الجوهر المستقل هو العقل .. هو الانا .. هو الله . أنه لا يريد أن يتخلى عن هذه المزايا ولكنه لا يريد فى نفس الوقت أن يتخلى عن الواقع وعن مطالب الواقع . باركلى لا يريد أن يقرر جوهر ماديا ولكنه يقرر مع ذلك أن العالم موجود . كيف يمكن أن نفسر هذا يجب أن نقبل هنا وجودا ثلاثيا على ما يرى باركلى ، وجودى أنا ، ووجود العقل الاسمى ، ثم بين الاثنين ، هذا المجال الوجودى الذى لا يفصل بينى وبين الله والذى لا ينفصل وان كان يتمايز - عن وجودى أنا الذى أتلقيه وأقبله والذى يخضع للوجود والارادة الالهيتين أى الله الذى يرسله كمجال لحياتى ، وكمجال للاتصال بينى وبينه .

ولذلك نجد باركلى فى نفس الحدس أو النظرة التى تعطيه العالم تعطيه نفسه وتعطيه الله . هنا نظرة واحدة تجمع فى حركة ميتافيزيقية بين ثلاثة أشياء ، أنا .. الله .. العالم ، إنما بشرط الا أعطى للعالم وجودا يوازى وجودى أنا ، وبالأولى بشرط الا اعطى للعالم وجودا يوازى الوجود الالهى . يجب أن نسلم هنا بأن العالم ليس إلا مجموعة من الأفكار ، ليست جزءا من وجودى أنا المفكر الفعال وبالأولى ليست جزءا من وجود الله ، إنما هو وجود وسط بينى وبين الله يعمل باركلى على تخفيفه وتلطيفه ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

رابعا - نظرية باركلى للعالم المنظور :

إنتهينا إلى أن الفلسفة اللامادية عند باركلى تقرر بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة فيما بينهما ، أو هو عبارة عن أفكار لا متناهية فى العدد .. ونضيف الان إلى ذلك أن هذه الأفكار بعضها علامات على البعض الآخر ، إذ أنه إذا كانت

الأفكار هي الموضوعات كما ذكرنا ، أو إذا كانت الأفكار هي العالم ، فلاشك أن هذه الأفكار لا يمكن أن تبقى لحظة واحدة منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل لابد أن تكون مترابطة وبعضها علامات على البعض الآخر وإلا ما كان هناك عالم أو حدس للعالم من ناحية ، ولقيت الأفكار منفصلة كذرات ايقور قبل أن تنحرف فتلتقى بغيرها مصادفة فتكون الأشياء .

نحن هنا وفي فلسفة باركلي نجد أيضا إلى جانب أفكارنا عن العالم عقلا يدرك العالم ويرتبط بعقل اسمى منه خلال هذا الادراك ، هذا العقل الاسمى هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تكون بمثابة لغة تخاطب بها العقل الانسانى . ولكن لنا أن نسأل ما معنى قولنا بأن العالم ليس مجموعة أفكار فحسب بل أنه مجموعة أفكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر . ؟ لقد أنهى لوك كتابه « بحث فى الفهم الانسانى » بقوله أن الأفكار علامات على الأشياء ، وان الفلسفة تحتاج مبدئيا إلى مقدمة فى علم العلامات ، ولقد أعجب باركلي بهذا المشروع ، وأخذ على عاتقه تنفيذ فكرة أن الفلسفة يجب أن تبدأ بنظرة فى العلامات ومن ثم أخرج لنا مؤلفه ، « نظرية جديدة فى الرؤية » عام ١٧٠٩ أى سنة واحدة قبل ظهور كتابه الأساسى « مبادئ المعرفة الانسانية » ويعتبر كتاب باركلي عن الرؤية لاثميدا لكتاب المبادئ كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل بالعكس تطبيقا أوليا لنظرية باركلي فى العلامات . فلقد وجد باركلي فى تحليله للبصر وللادراك البصرى للعالم الخارجى - وجد - تأييد تجريبيا لنظريته الفلسفية الكاملة .

ولنمض الآن فى دراسة مختصرة لمحتويات كتاب باركلي عن الرؤية ، فمـ الواضح لكل من يفحص عن البصر أن موضوعاته الأولى والمباشرة هي الضوء والالوان فى مجموعات المتنوعة وفى ظلالها المختلفة الألوان ، فى وضوحها وتمايزها فى غموضها واختلاطها فى قوتها وروبقها وبهاثها أو فى ضعفها وفقرها وشحوبها . ولكن من ناحية أخرى يشير البصر وتشير الرؤية إلى مسافة الأشياء منا وإلى مقدارها وأشكالها ومواقفها وحركتها .

لدينا إذن معطيات أولى Primary data هي الضوء والالوان ثم معطيات ثانية

Secondary هي المسافات والأشكال والمقادير والحركات ، فاذا نظرنا إلى هذين النوعين من المعطيات وجدنا أن الانسان يستعين بالمعطيات الأولى للبصر في إدراك المعطيات الثانية ، فالضوء والالوان يساعداننا في تقدير المسافات والمقادير والأشكال ، أما المسافة ذاتها أو المقدار ذاته أو الشكل ذاته فلا ندرك مباشرة بالعين ، انها فقط مواضع تقدير بناء على المعطيات الأولى . ويجوز لنا هنا أن نقرر أن المعطيات الأولى علامات على المعطيات الثانية إذ أن كل « ما يدركه البصر ان هو الا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير » .^(١)

وإذا ميزنا على هذا النحو بين المعطيات الأولى والثانية للبصر ، فيجب أن نميز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . إذ يتساءل باركلي ، ما الذي نقصده عندما نقرر عن شيء ما أنه شيء مستدير أو أن شكله مربع . ويجب باركلي بأننا نقصد بأن هذا الجسم الذي نراه أولاً في مجموعة ضوئية معينة ، إذ لمسناه أو لمسنا حدوده وأطرافه بأصابعنا أحسنا إما بإحساس متصل سميناه الدائرة أو بإحساس غير متصل ، إحساس بزوايا معينة سميناه مربعا . هذه ادراكات جديدة غير البصر وعلى ذلك فيجب علينا أن نميز بين نوعين من المعطيات ، هي المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . ومع ذلك فاجتماع هذين النوعين من المعطيات هو الذي ينتج عنه إدراك الأشياء ، كذلك فاجتماع المعطيات الأولى والثانية ضرورية لتكامل هذا الإدراك وينتج عن هذا الاجتماع أن أفكار البصر تصبح علامات على أفكار اللمس ، أنها تدل على هذه الأفكار ، ففي الوقت الذي ندرك فيه أضواء والوانا في أشياء معينة ندرك على الفور أن هذه الأشياء على مسافة معينة ومقدار معين وشكل معين وهكذا . وعلى هذا النحو تصبح « موضوعات الحاسة الواحدة رمزا وعلامة توحى إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى »^(٢) .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة باب ٣ فقرة ٦٢ ب ص ١٦٨

(٢) نيكى هويدي : باركلي . ص ٤٩

ولكن ما أساس هذا الترابط أو هذا الاجتماع . يجب باركلى بأنها المنفعة ، التجربة أو العادة ، فتجريبيا ونفعيا نحن نتعود أن ندرك الكيفيات اللمسية بد كان أمامنا ادراك بصرى . ولكن باركلى لا يكتفى بهذه الأسس التجريبية البحتة إنما يقرر أيضا بأن هناك علاقة توطد هذا الارتباط وتدعمه وهو الاسد أى إنتباه فعل العقل المصاحب لادراك العالم الخارجى . ومن ثم يصبح -يد- فهما أعمق وأبعد وأقوى لنظرية العلامات .

أمامنا إذن علامات بصرية تدل على اللمسيات إنما فى مستوى اسمعه والتجربة والعادة وعلامات بصرية تدل على أفكار اللمس فى مستوى الانتباه العقلى . وإذا صح لنا أن نقول أن الأفكار هى اللغة لأصبح لدينا مبدأ نفعى تجريبى للغة العالمية ومبدأ عقلى لهذه اللغة .

ثم يتكلم باركلى بعد ذلك عن العلامة الكلية ، وقبل أن نوضح هذه المسألة نود أن نقول بأن الوجود عند باركلى ليس جزئيا كما أن الأفكار بالتالى ليست جزئية.الفكرة عند باركلى ليست مغلفة على جزئيتها ، بل هى تشير إلى أفكار أخرى ، أو هى علامة على غيرها من الأفكار ، فهى فكرة مفتوحة . وإذا فلا الوجود ولا الافكار التى يرجع اليها الوجود جزئى ، إنما نحن فى عالم يتعدى الجزئيات .

وإن صح هذا فالافكار الكلية ممكنة أو هى موجودة بالقوة كما يقول أرسطو وبهذا المعنى يمكن أن يكون المثلث الجزئى علامة على كل المثلثات الأخرى والمربع علامة على كل المربعات وزيد من الناس علامة على كل أفراد الانسان وهكذا . ولكن ما الذى يسمح لنا بأن نقرر هذه العلامة الكلية ؟ يجب باركلى بأن ما يسمح لنا بذلك هو الانتباه العقلى . فيفضل العقل والانتباه العقلى انحر من هذا المثلث أو ذاك لكى اصل إلى المثلث الكلى . هنا نتعالى عن الجزئيات بعلامتها البصرية واللمسية وغيرها لكى نرتفع إلى العلامة الكلية التى نصل عن طريقها إلى ادراك الكليات اللازمة لإقامة العلم وإقامة الوجود الدهسى والعقلى .

خامسا - النفس عند باركلي :

ولا يتكلم باركلي عن النفس ، موضوعها وطبيعتها وكيفية معرفتنا لها ، فموقف باركلي من النفس يتضح من دراسته للعالم الخارجى ذاته ، ففى فلسفته إقبال نحو العالم الخارجى ، والنفس هى المقبلة والمثبتة لهذا العالم الخارجى فاليقين والثقة منها وفى اللحظة التى نتيقن فيها من وجود العالم الخارجى نتيقن فى الوقت ذاته من النفس مصدر هذا اليقين وأساسه . النفس إذن موجودة وجودا ثابتا وهى متميزة فى طبيعتها عن العالم الخارجى وعن الأفكار حتى إن كانت هناك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها . لقد رأى باركلي وهو بصدد مسألة العالم أن الحركة التى تثبت بفضلها وجود العالم ، هذه الحركة ذاتها تثبت أيضا وجود النفس ، ففى إقبالنا نحو العالم ندركه مباشرة ويجب أن نكون نحن الذين ندرك هذا العالم ، موجودون . إن العالم عند باركلي مجموعة أفكار مترابطة وبعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالأفكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتما إثبات المفكر المدرك أو الانا أو النفس ، كما يفترض أن يكون هناك تمييزا بين طبيعة النفس وبين طبيعة الموضوعات فالفكر ليس الفكرة والنفس ليست العالم .

ولكن كيف نعرف النفس ؟ يجيب باركلي على هذا السؤال فى يومياته الفلسفية بأن النفس غير معروفة وليست موضوع علم بل هى مجهولة . ولقد أخذ الفلاسفة وبعض مؤرخى الفلسفة وعلى رأسهم هيوم هذه العبارة وقرروا أن باركلي يذهب إلى أننا لا نعرف النفس وبالتالي فهى غير موجودة وأنها ترجع إلى الأفكار . ولكن باركلي فى اليوميات بعد هذه الفقرة يصرح بأننا لا نعرف النفس ، إذا أردنا أن نقول أننا نعرفها كما نعرف الأجسام وكما نعرف الأفكار فالنفس ليست فكرة . ويكرر باركلي هذا الكلام فى مبادئ المعرفة الانسانية عام ١٧١٠ ثم فى محاورات عام ١٧١٣ موضحا أن عدم معرفتنا للنفس كفكرة إنما يكون لأن النفس غير الفكرة أى غير موضوعها ، فمعرفة النفس غير معرفتنا للأفكار أى الموضوعات لأنها « غير منقسمة ولا جسمية ولا ممتدة »^(١)

(1) Wright W. : A history of modern philosophy ch ix. p. 188.

ويتساءل باركلي بعد هذا لربما نعرف النفس بفكرة مجردة اذا ادعينا أن النفس منفصلة عن الأفكار أو أنه يمكن فصلها عنها . ولكن باركلي يقرر بأن هذا غير صحيح ، فالنفس اذا كانت متمايزة عن الأفكار في طبيعتها فلا يعنى هذا أنها منفصلة في وجودها مادما قد رأينا أن إثبات النفس عندما يتم في حركة اقبالنا نحو العالم أى نحو الموضوعات أو الأفكار فالنفس قبل كل شيء كائن مدرك وبالتالي مدرك لأفكار . والنتيجة هى أنه لا يمكن أن نعرف النفس بفكرة مجردة .

كيف نعرف النفس اذن ؟ يجيب باركلي في الطبعة الثانية لكتاب المبادئ عام ١٧٣٤ أننا لا نعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى :

We have no idea of soul but rather a notion.

ولإذن فلدينا الآن معرفة معنوية بالنفس . ولكن ما المقصود بالمعرفة المعنوية ؟ هنا يجيب باركلي أنني أقصد بها المعرفة بالتأمل reflection أى العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها ، عودة العارف لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات. هنا نعرف أن النفس فعل خالص Pure act فاعلية مطلقة ازاء سلبية وجود الأفكار أى الموضوعات . وهنا أيضا نعرف أن النفس فى مصيرها تختلف عن مصير هذه الموضوعات أى الأفكار ، فهذه الموضوعات أى الأفكار قابلية للانحلال والموت بينما التأمل فى النفس يرينا أنها خالدة وأنها تحيا حياة أبدية . هكذا يعرف باركلي النفس وهكذا « يضطر ابتداء من عام ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ Notion على معرفة الروح والروحيات »^(١) أو النفس لكي يتعد بهذه المعرفة عن النمط الآخر المتعلق بمعرفة العالم والموضوعات .

سادسا - الله عند باركلي :

وهو وليس من الموضوعات التى يفيض فيها باركلي تماما كما كان الأمر

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ فقرة ١٧٢ ص ١٦٦

بالنسبة إلى النفس ، ففى نظر باركلى أنه ليس هناك داع لاثبات وجود الله ، كما أنه ليس هناك داع لاثبات وجود النفس . فاذا كان العالم أفكارا ولغة فمعنى هذا أن هناك متكلم بهذه اللغة ، وهو الذى أوجدها ، كما أنه يخاطب بهذه اللغة العقل الانسانى . العالم لغة أوجدها الاله ليتكلم بها مع البشر . هنا نجد باركلى يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد ، وفى حركة ميتافيزيقية واحدة ، بين ثلاث موضوعات الله .. العالم .. النفس .. ومع ذلك فلدى باركلى أدلة ثلاث على إثبات وجود الله .

١ - دليل متصل بقضيته الأساسية الوجود هو ما يدرك to be is to perceived أو العالم مجموعة أفكار . وفحوى هذا الدليل هو أنه إذا كان العالم مجموعة أفكار فلا قيام لها إلا بمدرک أى إلا بالعقل . العقل الانسانى إذن هو أساس العالم وأساس اثباته والحكم بوجوده . ولكن بما أنى وبما أن غيرى من الناس ، بما أننا لا ندرك تلك الخفايا التى يكشفها العلم يوما بعد يوم ، والتى تدل على موجودات لم يدركها الانسان مدة طويلة من قبل فيلزم أنه لا بد من وجود مدرک أعظم ، توجد الأفكار بفضل ادراكه وهو يحيط بها تباعا فى كل الاوقات وفى كل الأمكنة . يقول باركلى فى المحاوراة الثانية من محاوراته ، أن الأشياء المحسوسة موجودة حقيقة ، وإذا كانت حقيقة موجودة فهى بالضرورة مدركة بعقل لامتناهى . ويقول فى المحاوراة الثالثة هناك عقل أزلى حاضر فى جميع الأمكنة ويعرف جميع الأشياء ويفهمها ويظهرها . على نحو وحسب قواعد وضعها هو نفسه ، تلك القواعد نسميها بقوانين الطبيعة . ويقول ايضا فى نص عظيم من الفقرة الثالثة من كتاب المبادئ : أن الجوقة السماوية كلها وكل ما على الأرض ، وباختصار جميع الأجسام التى تكون الاطار العظيم للعالم ليس لها أى وجود بدون عقل فإن وجودها هو أن تكون مدركة أو معروفة وبالتالي فطلما لم تكن مدركة ادراكا فعليا بواسطتى أنا ، أى طالما لم توجد فى عقلى ولا فى أى عقل روحى آخر ، فإما لا وجود لها على الاطلاق وإما أن تكون موجودة فى عقل كائن روحى أزلى « ومن ثم فالأشياء الخارجية تنتج بواسطة العقل الالهى »^(١) كما أن « الله يدرك دائما كل

(1) Encyclopaedia Britannica, Volum 3 P. 439

٣ - دليل يرتبط بانفعالية الأفكار وموقف النفس الذى هو أيضا إنفعالى تجاه الأفكار التى تتأثر بها النفس وفحواه أن العالم مجموعة أفكار ، إما خيالية أو محسوسة والأفكار الخيالية ترجع لارادى ولكنها ترجع أيضا إلى الأفكار المحسوسة وهذه الأفكار المحسوسة هى تأثيرات للنفس ، فالنفس لم تبتكرها بإرادتها . فهناك اذن كائن ارادها وابتكرها وخلقها وفرضها على مايقول باركلى فى المحاوراة الثانية: إن مخلوقات الخيال ليست بالقوة ولا بالحياة ولا بالثبات الذى هى عليه المخلوقات المدركة بمحاسى ، واستنتج أن هذه ترجع إلى تلك وأن النفس لم تخلقها وبالتالى أن هناك عقلا يؤثر فى كل لحظة فى جميع التأثيرات الحسية التى أدركها ويكون هو العلة الأساسية لها . ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالى : لااستطيع أن أحيط بجميع الأفكار لتعددتها ولا تنهاها ومن ثم فإن علة بعض هذه الأفكار لا تكون من ذاتى بل من غيرى وهذه العلة - خارج ذاتى - لا يمكن أن تكون مادة ، ولا يمكن أيضا أن تكون فكرة أخرى أو مجموعة أفكار ، لأن الأفكار قابلة وليست موجبة فالعلة يجب أن تكون اذن فى روح ولكن ذلك الروح الذى يستطيع مدى بكل أفكار الحواس التى احويها ، والذى هو حاصل على الحكمة ويعطينى إياها فى نظام منسق ومشروع يجب أن يكون أقوى وأفضل روح . واننى اسمى ذلك الروح بالله . (٢)

٣ - دليل مرتبط بوجود النفس وطبيعتها وفحواه أن النفس كائن فعال ، ولكنه كائن محدود فى فعله ، النفس كائن يشعر بفاعليته وبمحدود تلك الفاعلية . فهى اذن كائن فعال ناقص ليست إلا شبيها وصورة لكائن كامل فعال لا محدود وهو الله . يقول باركلى فى المحاوراة الثالثة والأخيرة يصح أن نقول أن نفسى تعطينى فكرة أى شيا وصورة لله . وباركلى فى هذا الدليل

(1) O'Conner : A critical history of western philosophy.

(2) Ibid : P. 245.

البسيط يعيد كلمات يبدأ بها سفر التكوين وهي أن النفس خلقت على شبه الله
وصورته .

ثانيا

النقد الموجه لفلسفة باركلي

لعل أهم نقد وجه إلى فلسفة باركلي هو ذلك الذى وجه له من جورج ادوارد مور ذلك النقد الذى استهدف به مور مهاجمة المثالية من خلال نصيب قضية باركلي الرئيسية « ما يوجد هو ما يدرك »

يقول مور اننى سوف أعالج تلك القضية التى أوردها باركلي وهى « أن ما يوجد هو ما يدرك » والتى إستند عليها كثير من رواد المثالية وناشروها . وهو يرى أن هذه القضية تمثل أكثر القضايا إبهاما وغموضا واضطرابا وأن عليه أن يبين كذبها وتناقضها فى أى معنى من معانيها المحتملة . هذا هو ما يقرره مور فى مقالته « رفض المثالية » ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلى :

١ - أنه سوف يركز بالذات على هدم ورفض قضية باركلي « ما يوجد هو ما يدرك » .

٢ - وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلي اللامادية كلها فان هدمها هو فى نفس الوقت هدم لفلسفته كلها .

٣ - وباعتبار أن هذه القضية هى اللبنة الأولى التى أسس عليها المثاليون كلهم موافقهم ، فإن هدمها يعد هدمًا ورفضًا للمثالية .

ثم يذهب مور إلى ضرورة محاولة فهم هذه القضية التى أخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها . وتنتهى به محاولة الفهم هذه إلى وضع أكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :

١ - فهذه القضية قد تعنى « أن ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن أن يحمل بنفس الصديق على ما يدرك » .

٢ - ويمكن أن تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك « ان ما يوجد هو ما يخبر » وبين قولك « أن ما يوجد هو فى عقلى » .

٣ - وربما يكون معناها أن ما يوجد « و » ما لا يوجد « يرتبط » بما يدرك

و « بما لا يدرك » .

وهو يقرر أن المعنى الأول والثالث قريبان من الاتجاه المثالي ، أما المعنى الثاني فهو بعيد عنه ، لأن المثاليين يرفضون أن ينتهوا إلى النتيجة القائلة « بأن الحقيقة ذات طبيعة عقلية » أنهم يريدون فقط أن ينتهوا إلى رأيهم القائل بأن « الحقيقة ذات طبيعة مثالية » .

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال إلى اضافة الكثير من السمات والصفات إلى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا ، وإنما كما يبدو ولفكرهم المثالي الخالص . ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التي اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا ، بعيد عما نألفه فيه ، ونتوقعه له . ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التي اضافها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدائها ، ولا يفقد أو هدم البناء المثالي . إن اهتمامه كله كان موجها نحو هدم الأساس الذي قام عليه البناء المثالي ، فاذا تقوض هذا الأساس ، كان لابد للبناء كله من أن ينهار . وهو يرى أن هذا الأساس هو كما قلنا من قبل قضية باركلي « أن ما يوجد هو ما يدرك » فلنقترب إذن من نقد مور التحليلي الدقيق لهذا القضية الأم .

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة ، يمكن تحديدها في ثلاث رئيسية هي :

١ - ما يوجد Esse

٢ - ما يدرك Percipi

٣ - هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse وما يدرك Percipi لنترك الآن ما يوجد ولننتقل على الفور إلى ما يدرك . ويرى مور أن لفظ « ما يدرك » هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس Sensation ولكن أصحاب الاتجاه المثالي يرون أن هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطا أخرى من العمليات الفكرية التي تسمى بالفكر Thought

وبهذا المعنى يرى المثاليون أن « ما يوجد هو ما يدرك » تعنى أن ما يوجد يجب أن يكون مجربا شعوريا في الشعور أو في الفكر .

والسؤال الذى يجب أن نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشيء مجربا بالحواس أو بالفكر أى ليس مدركا فهل يمكن أن يكون موجودا ؟ ويجيب المثاليون أن ما هو غير مجرب بالحواس أو الفكر لا يمكن أن يكون موضوعا object للفكر أو موضوعا للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن أن يكون موجودا . وهكذا يتوقف وجود الشيء على مثل الشيء للحواس أو للفكر ، فإذا لم يمثل الشيء للحس أو للفكر ما كان موجودا . وينتهى المثاليون إلى أن ادراك الشيء اذن أو مثوله يعنى وجوده في نفس الوقت .

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضا قاطعا وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا أن الشيء يكون موجودا سواء أكان ماثلا للفكر أو الاحساس أو لم يكن ماثلا لهما معا أو لاحدهما . فالشيء يكون موجودا إذا كان ماثلا للحواس وهو يكون كذلك إذا لم يكن ماثلا لها . فإذا رأيت شيئا فهذه الرؤية تعنى وجود هذا الشيء ، ولكنك إذا أغمضت عينيك أو ذهبت بعيدا عنه فسيظل الشيء موجودا ، ولا يمكن إلا أن يكون كذلك . ونفس الأمر ينطبق على الفكر ، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده . ولكنه إذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على أنه غير موجود ، أى أن الشيء يكون موجودا سواء تمثله الفكر أو لم يتمثله .

ويتناول مور بمنهجه التحليلي الدقيق بعد ذلك الرابطة بين ما يوجد وما يدرك في القضية الباركلية *Esse is percipi* ويذهب إلى أن التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معانى :

١ - أن هذه الرابطة قد تعنى أن ما يوجد ليس شيئا أكثر من « ما يدرك » وأن ما يوجد تعنى ما يدرك ، وأن ما يدرك يعنى ما يوجد . وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان إلى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق ، ينتج عنه أن « ما يوجد » هو هو « ما يدرك » أو أن « ما يوجد » هو ذات « ما يدرك » أو أن ما يدرك هو مجرد ترديد وتكرار « لما يوجد » .

٢ - وإذا رفضنا تلك الذاتية ، وذلك التطابق الكامل بين « ما يوجد » وبين « ما يدرك » . فإن هذه الرابطة يمكن أن تعنى من ناحية ثانية أن « ما يدرك » متضمن في « ما يوجد » بحيث يكون « ما يدرك » جزءا من « ما يوجد » وهذا المعنى الثانى يشترط فيما يوجد أن يكون مدركا ، فهناك أشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة ، أى توجد أشياء لا تكون مدركة . وإذا قبلنا هذا المعنى الثانى فأننا نستطيع أن نستنتج ثلاثة أمور هى :

- ١ - أن الحقيقة كل مركب ، وأن ما يدرك لا يمثل إلا جزءا فقط منها .
- ب - أن ما يخبر يشكل جزءا من هذا الكل المركب .
- ج - أنه ما من مرة تدرك صفة فى شيء إلا وأنت تؤكد فى نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذى اثبتت عنه الصفة .

ويرى مور أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الصحيح ، إذ أن إدراكك لصفة ما يؤكد وجودها ، وأن إدراكك هذا لابد أن يكون صادرا عن شيء ما موجود فى العالم الخارجى على عكس ما يذهب إليه أصحاب الاتجاه المثالى والذين قرروا أن الحقائق التى ندركها تكون فى الذات وليست فى الخارج .

٣ - والمعنى الثالث والأخير لهذه الرابطة هو أن « ما يوجد » يشير إلى « ما يدرك » بحيث أن « ما يدرك » يمكن أن يستنتج « مما يوجد » وبحيث يكون « ما يوجد » شيء ويكون « ما يدرك » صفة لهذا الشيء .

ويتهى مور من تحليله هذا للرابطة is إلى تقرير أننا حينما ندرك فأننا ندرك شيئاً موجوداً في العالم الخارجى « وأن من الخطأ البالغ أن نخلط بين « ما يوجد » وبين « ما يدرك » أو أن نقرر أن هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما: إن الإدراك يتعلق بالذات ، وما يوجد يتعلق بالموضوع ، ومن الخطأ أن نربط بين الذات والموضوع ، وهنا يقرر مور أن هذه النقطة هى التى يقع فيها المثاليون ، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم ، ويرى أن على المثاليين أن يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع أى بين الإدراك وبين ما يوجد ، أو بين فكرة الأصفر أو الاحساس به وبين موضوع الأصفر . ويتهى مور إلى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون أدنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض .

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس أو الفكر ؟ وهو يرى كما يرى الجميع أن الاحساس بالأزرق يختلف عن الاحساس بالأخضر مثلاً ، ومع ذلك فهما يشتركان معا فى نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الأزرق عن الأخضر ، فما هى هذه النقطة المشتركة بينهما ؟

يجيب مور أن هذه النقطة المشتركة التى تجمع بين هذين الاحساسين المختلفين هى الشعور Consciousness وعلى ذلك يكون لدينا فى كل إحساس عنصران هما :

- ١ - الشعور الذى يتشابه فيه كل إحساس .
- ٢ - شئ آخر يعزى إليه الفضل فى اختلاف إحساس عن آخر ، ويرى مور أن العنصر الثانى هو ما نسميه بموضوع الاحساس Object of Consciousness

إن الاحساس بالأزرق يتشابه مع الاحساس بالأخضر فى الشعور ، ولكنه يختلف عنه فى الموضوع ، إذ الأزرق موضوع للاحساس يختلف عن الأخضر

الذى يكون موضوعا آخر للاحساس . ويقرر مور أكثر من هذا أن الاحساس بالأزرق يوجد أحيانا فى العقل ويمكن ألا يوجد فى أحيان أخرى ، وذلك إذا ما غاب عنا موضوع الاحساس به . ويرى مور أنه حينما يوجد إحساس بالأزرق فإن علينا أن نميز بين :

- ١ - الشعور .
- ٢ - الأزرق باعتباره موضوعا للشعور .
- ٣ - الموضوع والشعور به معا .

والشعور يختلف عن موضوع الشعور ، ومن ثم فلا يجوز أن نخلط بينهما ، ونقرر أن وجود الأزرق هو نفسه الشعور بالأزرق ، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضا وخطا . فقد يوجد الواحد دون أن يوجد الآخر ، فالأزرق قد يكون موجودا ، ولا يكون الشعور به موجودا يقول مور :

« فى كل إحساس ، وفى كل فكرة ، يجب أن نميز بين عنصرين : ١ - الموضوع object الذى يختلف فيه فرد عن آخر . ب - الشعور Consciousness الذى يتشارك فيه الأفراد .. وحينما يحدث إحساس فيجب أن نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده ، أو الشعور وحده ، أو كلاهما معا .. ويجب أن نميز فى كل حالة بين : ١ - الشعور أو الخبرة . ٢ - ما نشعر به ونخبره » .^(١)

ويرى مور أن الاحساس يكون كليا بينما للشيء يكون جزئيا فاذا احسنا بالأزرق مثلا فإن هذا الاحساس يكون كليا بينما يكون الشيء الأزرق جزئيا

وهذا المعنى يختلف الاحساس بالأزرق عن حبر أزرق أو عصفور أزرق وهكذا .

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور إلى ضرورة التمييز بين الشيء وبين معرفة الشيء وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل: المادة تمثل الشيء المادى والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشيء المادى أو ذاك . اننا حينما نعرف - يقول مور نعرف شيئا ، وأن ما نعرفه لا يمكن أن يكون مطابقا أو مماثلا للشيء تماما . إن المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعيا بما هو كذلك . وعلى هذا النحو يدعونا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى ، وبما هو موضوعى ، وبما هو مادى والواقعى أو المادى أو الموضوعى يكون له وجودا خارجيا مستقلا تماما عن الذات أو عن العقل أو عن الشعور الذى يعرف ويدرك .

ويذهب مور إلى أن التحليل الدقيق للاحساس أو للفكر يبين لنا أن العنصر العام عند الجميع هو الشعور ، وأن الاحساس فى واقع الأمر ليس إلا حالة من المعرفة أو الخبرة أو الاهتمام بشيء ، واننا حينما نعرف أن الاحساس بالأزرق موجود فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس إلا وجود اهتمامنا بالأزرق وهذا الاهتمام ليس مختلفا عن الأزرق فقط ، انما هو متميز تماما وفريد فى علاقته بالأزرق ، تلك العلاقة التى لا يمكن أن تكون هى الشيء أو جوهر المضمون أو جزء من مضمون جزء مضمون آخر .

وهكذا يكون الأمر عندما نحصل على معرفة فى عقلك بالأزرق ، فان هذا لا يعنى أن تحصل فى عقلك على شيء أو صورة يكون الأزرق مضمونها ، انك حينما تهتم بإحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشيء .. انك تهتم فقط باهتمامك بالأزرق .

ان واقع الأمر عند مور هو أن المادة أو الموضوعات المادية هى أساس الادراك الحسى ، وأساس عملية الاحساس ، ولا يمكن أن نتوقف عند ذاتنا

ونحن نقوم بعملية الاحساس ، إذ الاحساس يفترض دائما وجود اشياء مادية أو موضوعات خارجية عن الذات وأنه لمن خطأ القول أن نقرر أن ما يوجد هو ما يدرك إذ أن الوجود شيء والادراك شيء آخر ، فلا ينبغي أن نخلط بينهما أبدا . وينتهي مور إلى رفض قضية باركلي التي استند عليها المثاليون ، ومادام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبنى عليها يكون مرفوضا كذلك . وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضيته باركلي القائلة « أن ما يوجد هو ما يدرك » وما يترتب عليها من بناءات .

الفصل السابع

جان جاك روسو

أولا

جان جاك روسو

عصره وحياته وملامح شخصيته

١ - عصره وحياته :

حينما أتى جان جاك روسو إلى باريس عام ١٧٤٢ كانت هذه المدينة العريقة تحتل مكانة عالية آنذاك، إذ ظلت محتفظة بكيانها الثقافي ، بل ظلت هي المركز الثقافي الرئيسى لأوروبا كلها . كما أن فرنسا ذاتها ظلت تحتل مركز الصدارة بين دول أوروبا وذلك رغم اسراف وغزوات الملك لويس الرابع عشر .

كان لفرنسا دوى كبير فى الخارج . لكن هذا النجاح الخارجى لم يعرض الفشل الداخلى . كان هناك تنديد بالنظام القائم ، وساد التذمر أروقة برلمان باريس ، وشاعت ماتسمى بالأفكار الخطيرة صالونات السياسة والثقافة والأدب ، ووجد من بين الناس من يحبون أفكار مونتسكيو، ويتجهون بأنظارهم صوب إنجلترا ، لمحاولة فهم الدستور البريطانى .. وبالجمله فقد بدأ تكوين تصور عام عما نطلق عليه بالسيادة الشعبية .

كانت السياسة والاقتصاد موضع إهتمام رجل التاريخ ، ولقد قبل روسو بعض الأفكار السائدة فى ذلك الوقت ورفض البعض الآخر ، وكثير منها لم يكن جديدا . أما رجال الدين فلقد طالبوا فى هذا العصر - وخلال الحروب الدينية - بحقوق الناس ، وفرض العقوبات على المارقين ، كما كان الأدب الكلاسيكى موجها فى تلك الفترة لتحقيق نفس الأهداف .

إلا أن أحد قساوسة سانت بيير أحدث نقلة هامة فى هذا المناخ كله . وذلك حينما أعلن أن الجنس البشرى ليس قديما وليس مشبعا بالخبرة ، لكنه لازال فى عهد طفولته محتاجا إلى إمكانيات كثيرة . إن الانسان الذى لم يفسده التعليم بعد - الانسان الذى لازال عقله صفحة بيضاء خالية أو خاوية من أى معرفة .. ذلك الانسان هو إنسان اليوم . والواقع أن الاعتقاد فى تقدم وكال الجنس البشرى هزة بعمق تلك الحادثات والفواجع والكوارث التى لاتوصف والتى جررها علينا استخدام العقل فى الحريين العالميتين الأولى والثانية .

أما الفكر والتأج العقى والفلسفى؁ فلقد كانت موضوع إهتمام طبقة الفلاسفة؁ ولقد إستخدم هؤلاء الفلاسفة نوعا من السخرىة اللاذعة؁ والتهكم؁ والحجج الفكرىة لدحض النظم السىاسىة القائمة؁ ومحاربة رجال الدين فى ذلك الوقت؁ ومن أجل ذلك أتهم فلاسفة فرنسا فى ذلك العهد بتهمة الإلحاد .

لقد رأت طبقة الفلاسفة أن الساسة ورجال اللاهوت هم منبع كل الشرور؁ وأنهم يملون إلى خداع الجماهير وإقناعهم بتصرفات ملكىة فاسدة؁ وخزعبلات وخرافات كهنة مدلسن . وهم فى سبىل تحقيق مفاستهم تلك يهاجمون العقل؁ والحرىة الفكرىة؁ والرأى السلىم وىدعون إلى نوع بغىض من الدكتاتورىة .

كان بىير باىل P- Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) المفكر النقدى الشاك رائد هذه الطبقة الفلسفىة؁ وعلى قمة العمل الذى شارك فىه زملاؤه . وهو دائرة المعارف Encyclopaedia . كان باىل عضوا بارزا فى هذا التجمع الواعى؁ وكان روسو على علاقة وثىقة به . لكن تأثرهم مع ذلك كان سلبىا . كان البعض منهم مادىا؁ والبعض الآخر ملحدا؁ ولم تكن لديهم أى خطة للإصلاح الاقتصادى؁ أو السىاسى . ومن هنا كان انفصال روسو التدرىجى عنهم .

إلا أن أعظم إسم فى تلك الفترة كان اسم فولتىر Voltaire . الذى شد إنتباه القارىء لا الفرنسى فقط وإنما الانجلىزى أيضا . ذلك أن فولتىر حكى فى « خطاباتة » - وهو عمل هام من أعماله - عن خبرته فى وطنه فرنسا . وىمكن القول دون مبالغة أو إجحاف أن فولتىر كان موهوبا لكنه لم يكن عبقرىا؁ وكان عالما لكنه لم يكن حكىما .^(١) « فقد كان يعبر عن آراء وأفكار من أعلى مستوى بأسلوب سهل واضح براق؁ وكان تأثره فذا نظرا لصراحته

(1) Allem, e-L. : From Plato to Nietzsche P. 134.

في أمور كان يخشى غيره فض مكنونها»^(١)

قدم روسو إلى باريس حيث صنع لإسمه ، لكن مولده كان في جنيف ، مع عام ١٧١٢ ، ولد جان جاك روسو عن أسرة متوسطة الحال ، عديدة الأفراد ، كان والده يمتحن بمهنة إصلاح الساعات . أما أمه فكانت إبنة قس بروتستانتي . ويذكر روسو في إعتراقاته أنه كان الثمرة الوحيدة لهذا الزواج حيث ولد بعد عشرة أشهر ضعيفا سقيما ، وكبدت ولادته حياة أمه ، فكان مولده أول ماحق به من بؤس وفاقه .

كان والده قلق المزاج ، شرس الطباع ، همجي التصرفات ، دفع بابنه للعيش في كنف رجل مهذب أهتم بتثقيف روسو وتهذيبه ، فغرس في نفسه حب الفضيلة وكره الكذب واحترام المبادئ الأخلاقية . كما علمه شيئا من اللغة اللاتينية . ولكن مالبث والده أن أعلن تدمره من هذا كله ، وأراد أن يعلمه مهنة فعهد به إلى أحد الحفارين ، وكان شابا فظا قاسيا ، صار يؤنب روسو ويضربه إذا تقاعس أو أهمل في عمله . هرب روسو تاركا المدينة بأكملها ودخل في كنف إحدى السيدات حيث استطاع هناك متابعة مطالعته ، فقرأ آثار الفلاسفة ، وأعلن انتسابه إلى الكاثوليكية في مدينة تورين عام ١٧٢٨ . أخذ روسو يتقلب بعد ذلك في خدمة الأسر الخاصة إلى أن انتهى به المطاف إلى مدينة باريس . وهناك راوده الطموح والأمل فنشر كتابا في الموسيقى ، ثم عمل أمين سر سفير فرنسا في البندقية .

ولما عاد إلى باريس عام ١٩٤٥ عاش فيها حياة عصرية كريمة ، صادق عددا من الفلاسفة ، ورجال الفكر والعلم والاقتصاد ، وأهمل تربية أولاده ، وعهد بهم إلى مؤسسة الأطفال اللقطاء ، وساهم مع بايل وفولتير وغيرهما في تحرير الموسوعة الفلسفية .

(2) Willert, P.A. : Cambridge modern History. P. 10 F.

وفي عام ١٧٥٠ نشر روسو بحثاً له أسماه « مقال في العلوم والفنون » الذي فاز بجائزة « جمعية ديجون » فذاع صيته في مختلف البقاع وتردد إسمه بين كافة الناس . ثم كتب بعد ذلك مقالا بعنوان « مقال في التفاوت بين الناس » نشره عام ١٧٥٤ ، وقبل ذلك كان روسو قد سافر إلى جنيف حين أعلن براءته من الكاثوليكية ، ثم تابع بعد ذلك نشر مؤلفاته الهامة الأخرى مثل إميل أو في التربية ، وكتاب العقد الاجتماعي ، وهوليزا الجديدة ومؤلفات أخرى .

أصيب روسو بأمراض مختلفة ، وأنكرته السلطة في باريس ، وهاجمته السلطات في سويسرا وهولندا نظرا لما جاء في كتاباته من مهاجمة للحكومات ودعوى لاقامة الحريات . وفي عام ١٧٦٦ ذهب إلى إنجلترا واتصل بهيوم ، وعاد إلى باريس في ضيافة « مركز فرنسي » ومات هناك عام ١٧٧٨ .

ب - روسو الانسان :

لا يوجد أصدق ولا أحسن تقديم عن روسو الانسان من ذلك الذي كتبه هو عن نفسه في الاعترافات حيث يقول :

« لقد عزمت على القيام بمشروع لم يسبقني اليه أحد ، وحين يكتمل لا يكون له نظير أو مثل . إن غرضي هنا أن أقدم للإنسانية صورة صادقة عن الطبيعة ، والانسان الذي سأصوره لن يكون إلا أنا شخصيا .

أنا ببساطة .. إنني أعرف ما في داخلي وأفهم قريني في الإنسانية ، لكنني صنعت بحيث لا أشبه أبداً أحداً قابلته ، بل إنني أخاطر بالقول بأنني لا أشبه أحداً في العالم كله..ربما لا أكون الأفضل ، ولكنني مختلف . وسواء

أكسرت الطبيعة قلبي الذي شكلتني فيه أو لم
تكسره . فإن هذا الأمر لن يحل إلا بعد أن تقرأ
كتابي .

سوف آت قدما الى الامام وكتابي معي
لكي أقدم نفسي إلى قضائي قائلا : هذا هو
ما فعلته ، وإذا أناحت لي الظروف أن استخدم
بعض الزخارف التأفهة ، فإنها ستكون فقط
تشغل الفراغ الناجم عن تدهور الذاكرة .
يمكنني ان أقبل كواقع ما هو ليس أكثر من
إحتمال ، لكن لا يمكنني أن أقبل أبداً كحقيقة
ما أعرف أنه كاذب . لقد أظهرت نفسي كما
هي : دنيئة .. حقيرة حينما يكون سلوكي
هكذا ، خيرة .. كريمة .. نبيلة .. حينما أكون
كذلك . لقد كشفت سر روحي كما تبدت لي
موجودا خالدا ، ومن ثم فلتدعون أقراني في
البشرية إلى أن يجتمعوا ويستمعوا إلى اعترافاتي
دعومهم يستاعون من سوء خلقي ، ويحجلون
من اخطائي ، ولكن اتركوا كل واحد منهم
يذيع ما في داخله تحت عرش الملك ، فقد
تجدلون واحدا منهم يقول « لقد كنت إنسانا
أفضل منه » .

يتضح من النص السابق عددا من الملامح الرئيسية التي تميز شخصية جان
جاك روسو منها أنه يركز على ذاته أو محبا لذاته كذات فريدة مختلفة عن كل
الذوات في هذا العالم . ومنها أنه هو الذي صنع ذاته بذاته ، رغم ظروف نشأته
المتواضعة ، ورغم القيود التي وضعها مامه الغير ، ومنها أنه الانسان المخلص
الذي يتخيل أن كل شيء سيكون مسموحا به اذا كان مقبولا ، ومنها أن الله

يراه كما يرى هو نفسه بكل الصدق والصراحة . والواقع أن ملاحظ شخصيه روسو لتكتمل اذا اكملنا قراءة حياته ورأينا فيها حماسه المبكر لكل مـ هو كلاسيكى (العودة إلى القديم) تردده في العقيدة ، عصبية وعبريته في الآن نفسه ، حاجته إلى تعليم نظامى .

ولاشك أن تأثير روسو كان كبيرا ، أنه وجد كمفكر يعيش في عصر العقل Age of Reason لكن كتاباته كانت ارهاصا أو تبشيرا بالحركة الرومانتيكية Romantic Movement ، ويمكن لنا أن نشير إلى ثلاث نقاط تتعلق بهذا الموضوع :

١ - إن الانتقال من عصر العقل إلى الحركة الرومانتيكية بواسطة كتابات روسو جعله ينظر إلى الفرد باعتباره قيمة فريدة في ذاته . وهذا مبدأ رومانتيكى هام : الاشادة بالفردية والتركيز على الذات المفردة .

٢ - وظهرت النزعة الرومانتيكية في كتابات روسو ثانيا في محاولة التركيز على تحرير الحياة العاطفية والتعبير عنها . وهو اتجاه كان ينجل المفكرون في عصر العقل من مجرد الاشارة اليه .

٣ - تركيزه الحار على الجمال الطبيعى ، وتصويره للظواهر الجمالية التى تحيط به مثل وصفه لبحيرة « لدمان » وإبرازه للجوانب الجمالية للقرويين في إحدى القرى جنبا الى جنب مع بيان الحالة الانفعالية التى تتأثر بهذه النواحي الجمالية .

ثانيا

نظرية روسو السياسية
والأخلاقية والدينية

قرأ روسو ذات يوم إعلاناً عن مسابقة دعت إليها أكاديمية ديجون في الموضوع الآتي : هل عملت الفنون والعلوم على تنقية الأخلاق ؟ فأجاب روسو بالنفي في بحث له أسماه « مقال في العلوم والفنون » وضعه عام ١٧٥٠ ، وفاز بحثه بجائزة الأكاديمية المذكورة ، وذاع صيته في مختلف البقاع ، وفي عام ١٧٥٣ أعلنت الجمعية ذاتها عن موضوع مسابقة أخرى يدور حول « أصل التفاوت بين الناس ، وهل التفاوت مشروع في نظر القانون الطبيعي ؟ » فوضع روسو بحثاً جديداً أسماه « مقال في التفاوت بين الناس » نشره عام ١٧٥٤ . كما نشر روسو بعد سنوات قليلة بعد ذلك كتبه السياسية الأخرى كالعقد الاجتماعي ، وأميل أو في التربية ، وهو لويز الجديدة .

ولقد أوضح روسو في مؤلفاته السابقة تصوره لحالة الطبيعة state of nature ، والعقد الاجتماعي social contract ، ورأيه عن السيادة والقانون sovereignty and law وعن الحكومة government وسوف نعرض هنا نظرية روسو السياسية في ضوء العناصر السابقة ونضيف عليها مكانته في النظرية السياسية

-
- ١ عن عناصر نظرية روسو السياسي يمكن للقارئ أن يرجع إلى دراسته Bouchard; M. (Paris 1950) L'Académie de Dijon et le premier Discours de Rousseau ، ودراسة Coblan; A. (London 1934) Rousseau and the modern state ، ودراسة Green; P. C. (Oxfore 1950) Rousseau and the idea of progress ، ودراسة Hendel; ch (New york 1934) Rousseau : Moraliste ، ودراسة Mossom; P (Paris 1916) La religion de jean jacques Rousseau ، ودراسة Schinz; A (Paris 1929) La pensee de jean jacques Rousseau ، ودراسة Krafft; Q. (Paris 1958) La politique de jean-jacques ، ودراسة Burglin; P. (Paris 1952) philosophie de l'existence de jean-jacques Rousseau ، ودراسة Vaughenleh (London 1952) The political writing of Rousseau, J. J. عن Talmen; J. L. The origins of totalitarian Democracy ، ودراسة Vaughenleh (London 1952) The political writing of Rousseau, J. J. (Cambridge 1915) (ولقد ترجم كتاب روسو العقد الاجتماعي إلى كل اللغات الحية تقريباً كما ظهرت دراسات عديدة تناول حياته ومؤلفاته بالشرح والتفسير نذكر منها دراسة Cassirer; E. The questions of Rousseau (New york 1954) jean-jacques Rousseau ، ودراسة Chapman; J. (New york 1956) Totalitarian or Liberal ، ودراسة Groethuysen; B. عن روسو =

١ - حالة الطبيعة :

يرى روسو في بحثه المسمى « مقال في العلوم والفنون » أن حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب والرياء ما هي إلا سمات المجتمع المتحضر . وهو يقسم بحثه هذا إلى قسمين ، يبين في أولهما أن الآداب الظاهرة في المجتمع المدني ، والرقرة والأدب في المعاملة الحاضرة بين الناس إنما تخفى وراءها عادات قاسية وأخلاقا وحشية ، ويرى أن العلوم والفنون هي المسؤولة تاريخيا عن ازدهار الكذب ، وذبوع الرياء ، وانتشار التملق والخداع . وأن الانحطاط الخلقي ينمو باطراد كلما نمت المدنية وارتقت الحضارة ، وإبتعد الإنسان عن حالة الطبيعة . ويستدل روسو على صحة دعواه بالمفاسد والنواحي اللاأخلاقية واللامساواة التي ظهرت في الامبراطورية الرومانية والحضارة الفرعونية ، والمملكة الفارسية القديمة والصين واسبارطة وأثينا وغيرها .

وفي القسم الثاني من بحثه هذا يرى أن العلوم والفنون عودت رجال العلم والأدب والفن على البطالة والتقاعد ، وأن الترف يزداد بارتقاء العلوم وازدهار الفنون ، فينتشر حب الأشياء الكمالية ، ويعم فساد الأخلاق ، ومن شأن الترف أنه يحى الخصال العسكرية ، ويقضى على الصفات الأخلاقية . وينتهي روسو من بحثه هذا إلى القول بأن الخير وسيلة للقضاء على مساوئ العلوم والفنون هي العودة إلى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة في ثناياها . إن الفضيلة في نظر روسو هي العلم الأسمى الذى يزين النفوس الساذجة ،

== (باريس عام ١٩٤٩) ، ودراسة Jesephsen; M. عنه (نيويورك ١٩٣١) ، ودراسة Morley; J. عنه والتي ظهرت في مجلدين في نيويورك عام ١٨٩٦ ، ودراسة Mowat; R. B. عنه والتي ظهرت عام ١٩٣٨ في لندن ، ودراسة Vuilliamy عنه (لندن ١٩٣٩) ودراسة Jean Starobnski عنه (باريس ١٩٥٨) ، ودراسة Meme; M. عنه (باريس ١٩٥٧) ، ودراسة Guéhemno; J. عنه في مجلدات ثلاثة (باريس ١٩٤٨ - ١٩٥٢) ، ودراسة Mormet; D. عنه (باريس ١٩٥٠) ودراسة Gerin; R. عنه (باريس ١٩٣٠) ودراسة Fabre; J. عنه (باريس ١٩١٢) وذلك عد دراسات أخرى لاتعد ولا تحصى .

والأرواح البسيطة ، التى تحيا فى عالم الطبيعة الأولى . يقول روسو « أيتها الفضيلة ؛ أنت علم رفيع تحفل به النفوس البسيطة ، هل ثمة حاجة إلى هذا العناء الشديد ، وهذا العنت الشديد ، وهذا العنت كله حتى نعرفك ؟ أليست مبادؤك مطبوعة فى القلوب كل القلوب ؟ ألا يكفى فى تعلم قوانينك أن يخلو المرء إلى نفسه ، ويصغى إلى صوت الضمير فى صمت الأهواء ؟ » .

ومعنى هذا أن الفضيلة تميز حالة الطبيعة الأولى وهى مطبوعة فى كل القلوب ، وأن امتحان الفضيلة لم يكن موجوداً فى حالة الطبيعة الأولى ، وإنما ظهر بظهور المجتمع المدنى .

من امتحان الفضائل ، وتقدير المواهب ، ولد التفاوت بين الناس ، وقد بحث روسو « أصل التفاوت بين الناس » فى مقال خاص أوضح فى مقدمته أن حل هذه المشكلة يشترط البدء بتمييز حالة الطبيعة عن الحالة الاجتماعية ، وأوضح أنه يخاطر ببعض التوصيات التى افترضها لكى يلقى نورا على هذه المشكلة مع أنه من العسير « أن يفرق فى طبيعة الانسان الحاضرة بين ما هو طبيعى وبين ما هو صناعى ، وأن تعرف جيداً الحالة الطبيعية لأنها ربما لم تكن موجودة ، وربما لم توجد ، وربما لن توجد مطلقاً ، مع أنه من الضرورى أن نكون عنها معارف شديدة وصولاً لحسن الحكم فى حالتنا الراهنة »⁽¹⁾ . فحالة الطبيعة إذن عند روسو ليست إلا مجرد افتراض افترضه لكى يستطيع التوصل إلى الحكم على حالة المجتمع المدنى .

تغنى روسو بالانسان الطبيعى الطاهر وقال « إننا ما دمنا لا نعرف الإنسان الطبيعى ، كان من العبث أن نحاول تعيين القانون الذى فرض عليه ، أو القانون الملائم لنظامه ، وكل ما نستطيع أن ندركه بوضوح كامل حول موضوع هذا القانون هو ضرورة حدوثه بصوت الطبيعة من فوره ليكون طبيعياً ، وضرورة خضوعه من يلزمه له مع علمه بهذا - ويخلص روسو - إلى أن جميع الكتب

(1) Rousseau : Discours sur l'inégalité preface.

العلمية لاتعلمنا غير رؤية الناس كما صنعوا أنفسهم|ولكننا لسنا ملزمين بأن نجعل من الإنسان فيلسوفا قبل أن نجعل منه إنسانا»^(١) .

والانسان الطبيعي لا يستطيع أن يقاوم دافع الرأفة الباطنى مطلقا ، ولذا فهو لا يؤذى أى إنسان آخر ، ولا يؤذى أى كائن ذى إحساس أبدا .

التفاوت فى الجنس البشرى نوعان : إحداهما طبيعى لأنه يعود إلى الطبيعة ، ويقوم على إختلاف الأعمار والصحة وقوة البدن وصفات النفس أو الروح ، والآخر أدنى أو سياسى لأنه يتوقف على التعاقد أو الاتفاق ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التى يتمتع بها بعض الناس إجحافا بالآخرين كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراء أو نفوذا أو أن يكون فى وضع ينتزع فيه الطاعة . ويصرح روسو بأنه من العبث أن نسأل عن مصدر التفاوت الطبيعى لوجود الجواب فى تعريف الكلمة ذاتها ثم يقول « بما أن موضوعى بهم الانسان على العموم ، فإننى سأحاول انتحال لهجة تلامم جميع الأمم ، وأفترض نفسى فى مدرسة أثينا .مكررا دروس أساتذتى ، متخذة أمثال (أفلاطون) و (اكزينوقرات) قضاة ، والنوع البشرى مستمعا ، فياأياها الانسان ، كن من أى بلد شئت ، ولتكن آراؤك كما أردت ، واستمع ، فهذا هو تاريخك كما أرى قراءته ، لافى كتب أمثالك الذين هم كاذبون بل فى الطبيعة التى لاتكذب مطلقا»^(٢) .

على هذا النحو ينطلق روسو من افتراض حالة الطبيعة ، ويرى أنه افتراض عقلى لا يكثر بالحقيقة التاريخية ومع ذلك فهو أكثر نفعاً من وقائع التاريخ ، ثم يمضى فى بيان آرائه فيقسم رسالته أيضا إلى قسمين : يوضح فى القسم الأول منهما أن الانسان كان يعيش متوحدا فى الغاب ، يتمتع بجسد مرن قوى ،

(1) Ibid : préface.

(2) Ibid : préface.

وبحركة تنقذه من مخالب الحيوان المفترس . كان لا يحتاج إلى علاج ولا طبيب ، لأن النوع البشرى ليس أسوأ من جميع الحيوانات الأخرى في هذه الناحية . وكانت صحته لا تعتل في الواقع إلا بالاسراف في تناول الطعام ، أو بممارسة ميول مصطنعة تجهد جسمه وعقله .

كان الإنسان الأول هائلاً سعيداً ، لم يعرف القيود ولا الحواجز ، ولم يصطنع الرياء ، كان يتصرف بتلقائية وحرية ، ولم يكن له مسكن واحد ثابتاً ، ولا لغة ، كانت صرخاته الغريزية تغنيه عن الألفاظ والكلمات . ولقد علمت الطبيعة الانسان كل ما يريد أن يتعلمه ، ومنحته بكل ما يريد أن يمتلكه أو يستخدمه^(١) . لم يكن الإنسان الأول محتاجاً إلى معونة الآخرين ، ولم يكن جبناً يهرب كل قوة حوله كما ذهب مونتسكيو ، ولم يكن وحشاً أنانياً يحارب الجميع كما ذهب إلى ذلك هوبز^(٢) ، إن الحرب والخوف والأنانية لم تظهر إلا في حالة المجتمع المدني ، وذلك لأن الحياة البسيطة ، المنعزلة ، الغريزية ، التلقائية للانسان الأول لا يمكن أن تتضمن هذه الشرور^(٣) .

لم يكن الإنسان الأول بحاجة إلى العقل أو التفكير ، لقد أعطته الطبيعة كل ما يحقق رغباته الغريزية ، والطبيعة تضاد العقل وتكرهه يقول روسو « إذا كانت الطبيعة قد أعدتنا لكي نكون أصحاء ، فإننى أكاد أجرو على القول بأن التفكير مضاد للطبيعة ، وأن الانسان الذى يفكر مخلوق فاسد Corrupt Creature^(٤) »

لم يضل الانسان الأول ، لأن خياله لم يزين له أمراً ، ولم يدفعه قلبه إلى طلب شيء ، ولم تنشأ الحاجة إلى تغير حالة الطبيعة إلا من الاحتكاك بالآخرين واستعمال الكلام . وعلى الرغم من صعوبة المسألة وغموضها ، فإن من الثابت

(1) Maxey : Political philosophies. p. 350.

(2) Dunning : A history of political theories Book IIp. 8.

(3) Ibid p. 9.

(4) Rousseau : Discours sur l'inégalité pt 1.

في نظر روسو أن نمو الذكاء وتكامل العقل ، مرتبطان بنشأة اللغة .

لم يتصف الناس في حالة الطبيعة بالصلاح ولا بالاطلاح ، ولم تكن لهم فضائل ولا رذائل، وإن هوبز يخطيء حين يعتبر حالة الطبيعة حالة طمع وكبرياء وحرب ، والحق في نظر روسو أن الإنسان الأول ، الإنسان الوحشي كان هائلا سعيدا ، كان كل ما يعرفه من الكون هو الغذاء والأنثى والنوم ، وكان كل ما يخافه من الشرور هو الأم والجوع ، وأقول الألم ، لا الموت ، لأن الحيوان لا يعرف ما الموت مطلقا ، فمعرفة الموت وأهواله هي من أول ما اكتسبه الإنسان بابتعاده عن الحالة الحيوانية «⁽¹⁾ .

كانت حاجات الإنسان الأول قليلة محدودة ، وكان إرضائها سهلا سريعا ، وكان كل إنسان مساويا لكل إنسان ، يقول دانتج « امتازت الحالة الطبيعية بالمساواة التامة ، ولم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد وآخر »⁽²⁾ ويقول Maxey « كان الناس يتمتعون بالمساواة لأن علاقاتهم كانت قليلة محدودة »⁽³⁾ .

كان الإنسان في حالة الطبيعة طبيعيا ، تأخذه الشفقة من رؤية كائن شاعر ، ولا سيما من أبناء جنسه ، يتألم ويتعذب ، لم يكن يشعر حينئذ بالتفاوت إلا قليلا ، بل إن تأثير التفاوت كاد أن يكون معدوما . ولكن بذور التفاوت كانت مهيمية للظهور ، عندما تغلغت إلى الإنسان فكرة الاجتماع . وكان من الجائز في جميع الأحوال ألا يتحقق التفاوت ، وألا يقام المجتمع ، وألا تنمو هذه البذور ؛ وأن يبقى الإنسان على حاله الأولى ؛ حالة الحيوان السعيد ، إلا أن طائفة من الأسباب تألبت جميعها على ظروف عيش الإنسان ، فتحوّلت حياته من طور الطبيعة إلى طور الحياة الاجتماعية ، فصار الإنسان شريرا منذ أن صار كائنا اجتماعيا .

(1) Ibid : pt. 1.

(2) Dunning : A history of political theories. Book II p. 9.

(3) Maxey : political philosophies. p. 351.

وقد إستهل روسو القسم الثانى من بحثه هذا بقوله « إن أول إنسان سور قطعة من الأرض وقال (هذه الأرض لى) ووجد حوله إناسا بلغت سذاجتهم درجة تصديقه كان هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى ، وكم من جريمة وحرب وقتل وبؤس وهول كان من الجائز أن يوفرها على البشر ذلك الشخص الآخر الذى كان يستطيع أن يخلع الأوتاد ، ويرفع الحواجز ، ويمأأ حفرة الحدود ، ويهيب بالناس قائلأ (إحترسوا من الإصغاء إلى هذا الدجال ، وحاذروا أن تصدقوا مزاعمه الباطلة ، أنكم تفضلون أيما أضلال إذا نسيتم أن الثمرات كلها للجميع ، وأن الأرض ليست مزرعة لإنسان) »^(١) .

ثم يبين روسو الأسباب الطارئة التى أسهمت فى تحول الإنسان إلى حياة المجتمع ، ويرجع بعض هذه الأسباب إلى عوامل طبيعية مثل البرد القارس ، والقيظ المحرق ، والجذب . فقد أضطرت هذه المؤثرات الانسان الأول إلى التعاون مع بنى جنسه تعاونا موثوقا كان غرضه النجاح فى الصيد برا وبحرا والتآزر لتوفير الغذاء وتأمين القوات ، ثم أسهمت الزلازل والفيضانات فى قلب هذا الاجتماع المؤقت اجتماعا دائما . ولما اخترع البشر لغة الكلام ، وظهرت فكرة التملك ، برز الحسد وصار الشر متأصلا ، وأمسى التفاوت بين البشر مستشرىا ومستعصيا .

إلا أن فكرة التملك لم تظهر إلا نتيجة تطور بطيء طويل ، وقد سبقها إلى الظهور أنواع أخرى من التفاوت الغامض أخذت تنساب كلها فى المجتمع البشرى ، فرأى الناس مثلا أن اجتماعهم على هيئة عائلات ينفعهم ، فكانت فكرة العائلة طليعة التملك أو الملكية . ثم لما ازدادت العلاقات ، حاول الكثيرون نوال تقدير الغير ، وإثارة إعجابهم عن طريق تحقيق التفوق . وكان فى وسع الناس حينئذ أن يظلوا أحرارا أصحابا سعداء صالحين ، ولكن الزراعة والتعدين عجلا مسيرتهم نحو التفاوت والبؤس وانقطاع المساواة . يقول دانتج « ولما تزايد البشر ، عجلت ظروف التربة ، والمناخ ، وسائر العوامل الجغرافية

(1) Rouoseau : Discours sur l'inégalité pt II.

الأخرى على التفاوت في السلوك والعادات .. فتميز سكان المناطق الساحلية بالصيد بحرا ، بينما عمل سكان الغابات على الصيد برا ، ومع اكتشاف النار صدقة ، راح الناس يستخدمونها ، فظهرت الآلات الحجرية والمعدنية ، وتحرك التقدم الاقتصادي ، وشيدت الأكواخ واتخذها الناس مأوى ثابتة ، وساعد هذا على تكوين العائلات ، وتنظيم الملكيات وبدأ ناقوس الموت يعلن نهاية المساواة بين الناس ، وقيام التنظيمات الاجتماعية ، فزادت العلاقات بين الناس ، وظهرت أفكار المنافسة والتفضيل والتفوق ، فذاعت الشرور ، وانعدم التسامح بين الناس»⁽¹⁾. ويقول Maxey «وحينا كثرت العلاقات بين الناس ، ظهر من بينهم الأقوى والأكفأ والأمهر .. وتمرس أولئك بفنون لم يقوى عليها الأضعف والأقل كفاءة ومهارة ، فتميزوا وتفرقوا ، وأصبحوا أكثر غنى من بقية الناس . وهنا أقنع الأغنياء الفقراء على الاتحاد وتكوين المجتمع وإرساء أسس الدولة للحماية الضعفاء ولكن لكي يكتسب الأغنياء شرعية رسمية في السيطرة على الفقراء»⁽²⁾ .

إلا أن الانقلاب الأكبر في حياة الناس قد نجم عن إنتشار الزراعة ، واكتشاف التعدين ، فلقد نجم عن زراعة الأرض تقسيمها وتوزيعها ، ونشأ عن التعدين أن الناس الذين كانوا يعملون فوق الأرض أصبحوا ملزمين بالعمل في باطنها من جهة ، ومرغمين من جهة أخرى على إستبدال الطعام بالحديد ، وأدى تفاوت الناس الطبيعي بالقوة والمهارة إلى تفوق اجتماعي مماثل في تفوق الأقوى وسيطرة المهرة والأكفأ ، فانطلقت الأهواء من معاقلها وظل الأمر على هذا المنوال حتى شعر الناس يوما بأن مصلحتهم الخلاص من هذه الفوضى ، ووضع حد لها ، فقيدوا بقيود الحق ما كان مكتسبا بالقوة وحدها ، وأصطلحوا عندئذ على تثبيت القوانين وتنظيم المجتمع وهكذا ، فظهر فنون الزراعة والتعدين « أصبح كل فرد في حاجة إلى عون الآخر ، وأوضح التعاون

(1) Dunning : A history of Political theories. Book III p. 9.

(2) Maxey : Political philosophies p. : 51.

بين الناس أن بينهم تفاوتاً في المهارة والقوة ، فحظى الأقوى منهم بكمية أكبر من العمل ، وأنتج المهرة منهم إنتاجات أكثر ، فظهر الغنى والفقر ، وهما أصل كل أشكال اللامساواة^(١) .

نعم إن الاجتماع شر ، ونبوع شر ، فالأنانية والفنون ، والحرب ، والرق ، والرديلة ، لا وجود لها في الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع ، تعيش مع بعضها البعض في مجموعات صغيرة أو كبيرة أو مجتمعات متخلفة أو متحضرة ، وإذا كان الاجتماع شر ، ونبوع الشر ، أتهدم إذن المجتمعات لكي تعود إلى حالة الطبيعة الأولى ؟ وكيف تتم عملية الهدم هذه ؟ وما هو السبيل ؟

إن روسو يدعونا إلى العودة إلى الطبيعة Back to nature ، فلقد أوضح روسو في كتابه « إميل أو في التربية » أن الرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها . وأن أول نقطة في الإصلاح سواء أكان إصلاحاً سياسياً أو اجتماعياً أو أخلاقياً أو صحياً أو تعليمياً هي العودة إلى الطبيعة وإتباع قوانينها^(٢) .

أراد روسو أن يجد أسلوباً تربوياً يحفظ على تلميذه « إميل » خصال البراءة والطهارة وفضائل حالة الطبيعة ، فأوضح أن الإنسان في حالة الطبيعة لا يرتبط بالناس بل بالأشياء ، ومن ثم لابد من الحرص على بيان تأثير الأشياء وحدها وليس الأفراد . ومن هنا استنتج روسو أن ارتباط الإنسان بالأشياء والذي يضمن حريته ويحفظها ، يحتم على المشرعين أن يضعوا القانون في الحالة الاجتماعية موضع الأشياء في حالة الطبيعة ، من غير أن يضعوا الإنسان موضع الأشياء ، فإذا كانت قوانين الأمم ثابتة مثل قوانين الطبيعة ، وكان ثبوتها قوياً لا يقهر ، ولا يستطيع أى فرد تجاوزها والتغلب عليها ، صارت علاقة الناس بعضهم ببعض داخل المجتمع ، كعلاقة أحدهم بالأشياء في حالة الطبيعة ، وهذا يعنى تحويل الإرادات الخاصة للأفراد إلى إرادة عامة واحدة تعلق على إرادات

(1) Dunning : A history of political theories Book III p. 10.

(2) Maxey : Political philosophies p. 351.

الأفراد .

ولكن روسو في كتاب العقد الاجتماعي ، يرى أن معنى هذا ليس هدم المجتمع المتحضر ، ولكنه يعنى بالضبط تلمس الطبيعة وقوانينها في ثنايا المجتمع^(١) وبمعنى آخر فقد رأى أنه من الاستحالة العودة إلى حالة الطبيعة بالنسبة للمجتمع المتحضر ، فالعصر الذهبي للمساواة والعدالة هو حلم جميل ، ولكنه لا يمثل أمنية قابلة للتحقيق^(٢) ، ومع ذلك يمكن أن نعتبر حالة الطبيعة كمعيار ثابت تصحح على أساسه حالة المجتمع المتحضر ، وننطلق منه نحو بناء إجتماعي أقرب ما يكون إلى السلامة .

٢ - العقد الاجتماعي :

كان لابد إذن من البحث عن شكل للوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمي ويبقى شخص كل عضو وأمواله .. شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا إلى نفسه ، ويظل متمتعا بالحرية التي كان يتمتع بها من قبل . تلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يبحث العقد الاجتماعي عن الحل الصحيح لها .

فكأن العقد الاجتماعي هو الذي ينهي عهد الفطرة ، ويعمل على إنشاء المجتمع حيث تصبح السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد من الأفراد على حدة ، إذ ينزل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كله حينما ينطق بالصيغة التالية :

« يضع كل منا شخصه ، وجميع قوته ، وضعا مشتركا تحت السلطة العليا للارادة العامة ، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزأ من

(1) Dunning : A history of political theories Book III p. 13.

(2) Maxey : Political philosophies p. 351.

الكل «^(١) .

وينتج عن هذا أن للإرادة العامة *La volonté générale* وحدها الحق في قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي أنشئ من أجلها النظام السياسي وهي الصالح العام . والإرادة العامة هي إرادة الأفراد في مجملتهم ، وهي ليست مجموع إرادات الأفراد ، ولكنها روح عامة تعبر عن الصالح العام ، وهي وحدها مصدر القانون ولها السلطة المطلقة دون وجود أى واسطة أو ممثلين ، لأن علاقة الأفراد بالدولة يجب أن تكون مباشرة ولكن السلطان الذى يمارس السلطة العامة له حدود لا يجب أن يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتماعية عن حريته وماله من حقوق إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذى يعد صالحه هو نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية يجب إذن أن توجه سلطاتها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب ، وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الاجتماعى . ومن ثم فالسلطان لا يستطيع مثلاً أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين . وكذلك لا يمكنه الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصله ؛ وهو حين يفعل ذلك لا يعبر عن الإرادة العامة *general will* أو عن الشعب .

وتتحقق المساواة في ثنايا العقد الاجتماعى ، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع ، يعودون إلى نقطة الصفر ، وتحقق المساواة التامة بينهم ، كما أن إنحادهم يكون كاملاً بالاطلاق ولا يسمح بأى أفضلية لأى فرد^(٢) وهكذا تتحقق المساواة التامة ، كما تتحقق الحرية لأن روسو يتبع النص السابق بنص آخر يقول فيه :

« ولما كان كل شخص يضع نفسه للجميع ، فإنه من ثمة لا يضع نفسه لأى شخص آخر »^(٣) .

(1) Rousseau : contract social I. VI.

(2) Dunning : A history of political theories, Book III p-18.

(3) Rousseau : contract social I. VI

أى أنه يستحيل أن يضع الانسان حريته تحت تصرف شخص أو فرد أو ملك أو سلطان والنتيجة هى حصوله على الحرية العامة . فثمة فرق إذن بين أن يتقيد الانسان بانسان آخر ، وبين أن يتقيد بالكل الذى هو جزء فيه ^(١) .

قسم روسو مؤلفه العظيم « العقد الاجتماعى » إلى أربعة كتب ، يضم كل كتاب منها عددا من الفصول ، وقد استهل الفصل الأول من الكتاب الأول بقوله الشهير :

« يولد الانسان حرا ، ولكننا نجده فى كل مكان مكبلا بالحديد . هذا إنسان يحسب أنه سيد الآخرين ، وهو أكثر منهم عبودية وأعظمهم مذلة . كيف حدث هذا التغير ؟ لا أعلم ، وما الذى جعله تغيروا مشروعا ؟ اعتقد أنه فى وسعى الأجابة على هذا السؤال الأخير ^(٢) .

ويرى روسو أن المجتمع السياسى لا يقوم على أساس القوة ، ولا على أساس الحق الطبيعى لأن اصطلاح « حق الأقوى » اصطلاح متناقض لا معنى له يقول روسو « إننى إذا نظرت إلى القوة وحدها ، وعنيت بإيضاح النتائج المرتبطة بها وجدت أن شعبا يحسن الصنع إذ يضطر إلى الخضوع فخضع ، ولكنه يحسن الصنع أكثر وأكثر إذا ما استطاع خلع النير فخلعه ، إنه يستعيد حريته بالحق عينه الذى سلبه إياها ^(٣) » نعم إن النظام الاجتماعى حق مقدس يصلح قاعدة للحقوق جميعا ، ولكن هذا الحق ذاته لا يصدر البتة عن الحالة الطبيعية وإنما يستند إلى اتفاقات عقدت بين الناس وإن تعذر على أى اتفاق إرغام أى إنسان على أن يكون عبد لإنسان آخر . فإذا « أدركنا أنه ليس لإنسان سلطان على أخيه الانسان ، وأدركنا أن القوة لا يمكن أن تخلق حقا ، عرفنا أن السلطة الشرعية بين الناس إنما تقوم على إتفاقات عقدت بينهم .. وأن صاحب القوة

(1) Ibid : 1-VII

(2) Ibid : 1-i

(3) Ibid : 1-i

العليا . أى الأقوى بين الناس . لا يمكن أن يؤتى من القوة ما يكفل له السيادة دائما ، اللهم إلا إذا قلب (القوة) (حقا) واتخذ (الطاعة) (واجبا) ^(١) وهذا محال لأن الخضوع للقوة حكم ضرورة ، ولا يمكن أن يكون واجبا لأنه ليس بالعمل الإرادى الحر » فنحن إذا لم نكن مجبرين على الخضوع ، فليس ثمة (التزام) يضطرنا إليه ، وإن القوة ، من ثم ، لا تخلق حقا ^(٢) .

من المستحيل أن يكون الإنسان عبدا حتى ولو أراد ذلك . يقول روسو :
لا نستطيع أن نقر أى تنازل اختياري عن الحرية وما القول بأن من الناس من يهب نفسه للغير دون مقابل إلا سخف وهراء غير معقول .. ولو فرضنا إنسانا يهب للغير نفسه ، فإنه لا يملك أن يهب أبناءه لأنهم يولدون أحراراً ، وحرية ملكهم ، وليس لأحد حق التفريط فيها .. بل إننا إذا تصورنا أن الإنسان قد يتنازل عن حريته لسواه ابتغاء العيش ، فلأى شيء يتنازل شعب بأسره لملك أو سلطان ؟ إن الملك أبعد من أن يمد رعاياه بالقوت والعيش ، لأنه هو نفسه يستمد عيشه منهم ^(٣) .

ليس ثمة تعاقد أو تعهد أيا ما كان يبيع أن يسترق إنسان إنسانا ، ولكن ثمة حاجة انبثقت من ضرورة تعاون الناس في سبيل مقاومة قوى الطبيعة ، ودفعت الناس إلى تعاقد أولى لا يركز إلى القوة ، هو العقد الاجتماعى الذى يهدف إلى تكوين « نوع من المشاركة ، يحمى بكل قوى المشتركين فيه مجتمعه - شخص وثروة كل عضو فيه ، ويذود عنهما ، على وجه يمكن كل فرد ، رغم اتحادهم مع سائر الأفراد ، أن يظل فيه حرا كما كان ، لا يطيع إلا نفسه ، ويؤلف في الوقت ذاته جزءا لا يتجزأ من المجموع » ^(٤) .

(1) Ibid : L. i

(2) Ibid : L. i

(3) Ibid : L. i

(4) Ibid : L. i

لا يوجد إلا عقد واحد ، وميثاق وحيد ، هو ميثاق الجميع مع الجميع ، واستسلام الإرادات الفردية كلها لإرادة عامة واحدة . والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة العامة ، ولا سيادة إلا سيادتها على شرط أن تنتج عنها قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة ، مصلحة جميع المواطنين ، وألا تعارض هذه القوانين قوانين الطبيعة وفوائدها ولذا يمتنع على أى قانون أن يضطهد المواطن بوجه من الوجوه .

الإرادة العامة الكلية إرادة مستقيمة دائما ، إنها إرادة الشعب كله ، والشعب لا يريد إلا المنفعة العامة ، ومن خرج عن الخضوع لها أرغمه المجتمع على ذلك . يقول روسو :

« لكى لا يكون العقد الاجتماعى مجرد صيغة جوفاء ، فإنه ينطوى ضمنا على التعهد الوحيد الذى يدعم سائر التعهدات ، ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة ، فإن المجتمع كله يضطره إلى الطاعة .. ولا يعنى ذلك إلا أنه يجبر على أن يكون حرا »⁽¹⁾ .

حقا إن الإنسان يفقد فى العقد الاجتماعى حريته الطبيعية ولكنه يحصل لقاء ذلك على حرية مدنية ، أو حرية سياسية واجتماعية ، كما يستفيد حق تملك ما يملك . أنه يفقد حريته الذاتية الأنانية لكى يحصل على الحرية المعنوية العاقلة .. حرية المجتمع بأسره . وما المجتمع هنا سوى هيئة معنوية أو « شخص عام » تبدأ فى نطاق وجوده الحياة الأخلاقية كلها ، وتظهر فى مجاله فكرة الحق الصحيح ، كما أن اتساق الناس فى المجتمع يوفر « مساواة أدبية وشرعية تعوضهم عن الفوارق المادية أو الجسدية التى قد تفرضها الطبيعة عليهم .. ومن ثم فإن أولئك الذين يتفاوتون قوة أو ذكاء ، يمسون متساوين بالحق الوضعى ، الحق القانونى ، وهذه المساواة تبقى - فى ظل الحكومات الفاسدة - مجرد وهم

(1) Ibid : L.i

خادع ، لا يؤدي إلا إلى استمرار المعوز في فقره ، والغنى في المركز الربيع
الذي ناله بالاستغلال .. وتكون القوانين عندئذ نافعة لمن يملك دائما .. ضربه
من لا يملك «^(١) .

٣ - السيادة والقانون :

جمع روسو في نظريته عن السيادة بين ذلك الجانب الدقيق الذي حدده
هوبز بدقة عن هذا المفهوم ، وبين مشاعر لوك المؤيدة للحرية ، وحاول إيجاد
مفهوم جديد للسيادة تمتزج فيه الحرية بالسيادة امتزاجا غريبا^(٢) . إذ يرى
روسو في الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي أن الشعب هو السيد بالتعريف ،
وأن سيادته لا تباع ولا تشتري وغير قابلة للتحويل ، أو التصرف فيها
Inalienable لأنها لا ترتبط بالوعود ، وليس في وسع الشعب أن يتنازل عن
السيادة ، أو أن يتخفف بها . وهذه السيادة وحدة لا تتجزأ ، وكل لا تقسم
عراه ، ولذا فهي غير قابلة التقسيم Indivisible يقول روسو « إما أن تكون
السيادة عامة أو لا تكون ، أى أنها إما أن تكون إرادة الشعب ، أو إرادة جزء
منه ، في الحالة الأولى تكون الإرادة عملا من أعمال السيادة ويتكون عهد
القانون ، وفي الحالة الثانية لا تكون سوى إرادة خاصة أو عمل من أعمال
الحكم »^(٣) .

وكان روسو هنا لا يقبل تقسيم لوك للسلطات إلى سلطة تشريعية ،
وأخرى تنفيذية ، وثالثة فيدرالية ، كما لا يقبل تقسيم مونتسكيو للسلطات إلى
سلطة تشريعية ، وأخرى تنفيذية ، وثالثة قضائية^(٤) .

(1) Ibid : L. i

(2) Dunning : A history of political theories. Book III. p. 22

(3) Rousseau : Contract social, II, ii

(4) Dunning : A history of political theories. Book III. p. 24.

السيادة إذن تعبير عن الإرادة الكلية العامة للشعب وهى تتميز بالاضافة إلى كونها لا تباع ولا تشتري ، وكونها غير قابلة للتقسيم ، بأنها لا تخضع Inerrant إذ أنها معصومة من الخطأ^(١) . ولا يجد السيادة العامة إلا حد وحيد ، هو الذى يرسمه العقد الاجتماعى نفسه ، ونعنى به حقوق الفرد فى التملك وفى الحرية .

والقوة العظمى ، والسلطة القصوى ، والسيادة الوحيدة هى تلك التى أوجدها العقد الاجتماعى ، ونسبها إلى الشعب كله ؛ ذلك لأن الأفراد حينما يتنازلون عن حقوقهم ، فإنهم يتنازلون عنها للمجتمع كله وليس لفرد محدد ، أو ملك ، أو سلطان . وهم يتنازلهم عن إرادتهم الفردية إنما يصهرون تلك الإرادات فى بوتقة الإرادة الكلية العامة .

ويرى روسو أن أساس الارادة المنفعة ، ومن ثم إفرادات الأفراد ترتبط بمنافعهم التى قد تتعارض فيما بينهما فى كثير من النقاط ، أما الإرادة الكلية العامة فتوضح أن المنفعة بين الجميع واحدة ، ومن هنا فهى تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة لا منفعة فرد على حدة ، وهذه المنفعة العامة هى التى تجعل فى الإمكان قيام الدولة . ومعنى هذا أنه إذا لم تنصهر الإرادات الفردية فى إرادة واحدة هى الإرادة الكلية العامة استحال أن يقوم المجتمع^(٢) .

وبما أن الإرادة العامة تمثل السيادة ، فإن أى تعبير لا يحقق المنفعة العامة لا يكون معبرا عن الإرادة العامة ، ومن ثم يفقد صفة السيادة .

ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة La volonté Générale وبين إرادة المجموع volente de tous ، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الارادات الخاصة والفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى

(1) Ibid : p. 23.

(2) Ibid : p. 22.

والقانون عند روسو ماهو إلا فعل الإرادة العامة وحدها ومن هه هه هه القانون ليس له معين غير السيادة ، وأن أية قواعد أو أوامر صادرة عن أى سلطة أخرى غير سلطة السيادة المعبرة عن إرادة الشعب الكلية والعامة لا يكون لها صفة القانون . كما أن أية قواعد أو أوامر تمس مصالح الشعب وتقوض المنفعة العامة لا يكون لها صفة القانون حتى ولو كانت صادرة عن السيادة^(١) .

إن القانون نتاج خالص لإرادة الشعب الكلية والعامة ولقد ظهر من الشعب ولأجله ، ومن ثم فهو لا يهتم بالأشخاص ، ولا يعاب بما قد يظهر بين الناس من تصنيفات طبقية ، ولا يرتبط باسم ملك أو عائلة ملكية ، يقول روسو « حين يوضع القانون فإنه لا يضع في اعتباره الأشخاص وأفعالهم الخاصة ، ولكنه يعبر عن الجميع وعن الأفعال المجردة ، وقد يحدد القانون حقوقا ، ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات . وقد يصنف الناس طبقاً لبعض الكيفيات ، ولكنه لا يدرجهم في طبقات متفاوتة ، وقد يقيم حكومة ملكية وراثية ، ولكنه لا يختار ملكا ، ولا يحدد عائلة مالكة »^(٢) .

ثم يستطرد روسو فيبين أنه ليس من الجائز لنا أن نحاول الكشف عن وظيفة المشرعين ، أو عن مركز الأمير بالنسبة إلى القانون . وهل هو يخضع أو لا يخضع للقانون ، أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع للقانون ، أو عن جور وظلم القوانين ، ويرى أننا إذا علمنا أن الإرادة العامة الصادر عنها القانون هي إرادتنا جميعا أمراء أو عامة ، فإن هذه التساؤلات جميعها لا يلبث أن يزال عنها ما يحجبها عن رؤية الإجابات الواضحة عليها . يقول روسو

(1) Ibid p.25.

(2) Ibid : p. 23.

(3) Rousseau : Contract social II. i.

« ليس ثمة ضرورة تدعونا إلى أن نسأل عن وظيفة أولئك الذين يضعون القانون ، ماداموا أنهم يمارسون الإرادة العامة ، كما لا يجوز لنا أن نسأل عما إذا كان الأمير فوق القانون ، مادام أن الأمير ليس أكثر من عضو في المجتمع ، كما لا يمكن أن نفسر أن إمكانية جبر أو ظلم القانون ، مادام أنه لا يوجد بين الشعب من يريد أن يظلم ذاته ، وبالتالي لا يمكن أن نتناهى الحيرة في كيفية تمتع الإنسان بالحرية في الوقت الذي يكون فيه خاضعا للقوانين ، مادامت القوانين لا تعبر إلا عن إرادتنا الكلية العامة »⁽¹⁾ .

ويرى روسو أن القانون الصادر عن الإرادة العامة المعبرة عن السيادة هو الذى يضمن على الدولة السمة الشرعية وأنه ليس ثمة دولة شرعية إلا إذا حكمت بواسطة القانون⁽²⁾ .

٤ - الحكومة عند روسو :

ميز روسو بوضوح دقيق وكامل بين الدولة أو السيادة وبين الحكومة ، فبينما تعنى الدولة المجتمع كله ، الذى اتفق الناس على إقامته في العقد الإجتماعي ، والذى يتبدى لنا في صورة الإرادة العامة ؛ نجد أن الحكومة تشير إلى ذلك الشخص أو تلك الهيئة التى عينها المجتمع لتنفيذ إرادة السيادة⁽³⁾ .

فالحكومة ماهي إلا هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة ، وصيانة الحريات المدنية ، والممتلكات . وهى هيئة لا سلطان لها ، إذ السلطان الوحيد في المجتمع للشعب وحده . وهى مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التى تسنها الدولة .

(1) Ibid : II. i.

(2) Dunning : A history of political theories. Book III, p. 28.

(3) Ibid : p. 29.

وتتجسد في المواطن الحاكم ثلاث إرادات متميزة الأولى تلك الإرادة الفردية التي تركز على رغباته الفردية الشخصية ، والثانية : الإرادة المتصلة بأعمال الحاكم ، وهي تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة حذمه . والثالثة إرادة المجتمع ككل التي تتجلى بأروع صورها في الإرادة العامة . ويرى روسو أن الإرادة الأولى تغلبت على الإرادة العامة في حالة المجتمع الطبيعي الأول ، ولكن هذه الإرادة الأخيرة تغلب على الإرادة الفردية في حالة المجتمع المدني المتحضر^(٢) .

ولقد استعرض روسو في الكتاب الثالث من مؤلفه العقد الاجتماعي أشكال الحكومات ، ورأى أن هذه الأشكال لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة : الموناركية ، والارستقراطية ، والديموقراطية ، وأضاف إليها شكلا رابعا هو الحكومة المختلطة . ولكنه لم يذهب إلى تحديد شكل وحيد من أشكال الحكومة الصالحة ؛ بل إن أسبابا عملية ، وظروفا خاصة كالأقليم ، والثروة الطبيعية والنواحي الجغرافية والاجتماعية قد تتضافر فتعمل على ترجيح شكل من أشكال الحكومة على غيره ، ولكن شكلا من هذه الأشكال كلها لا يكون شرعيا إلا إذا استمد السلطة والسيادة من الشعب ، من إرادة الشعب العامة وسيادته ، وهي إرادة الأمة ، إرادة المواطنين الأحرار . إن روسو يفضل الحكومة الديمقراطية ، التي لا يوجد فيها أي نوع من الطغيان الذي لا أساس له من العقد الاجتماعي ولا من القانون مع أن الحكومة الديمقراطية قد لا توافق الجنس البشري في كثير من الأحيان ، ويقول روسو « السيادة أو الدولة لا بد أن تكون ديمقراطية ، مع أن الحكومة الديمقراطية قد لا توافق الجنس البشري »^(٣) .

(1) Ibid : p. 31.

(2) Ibid : p. 30.

(3) Rousseau : Contract social. III. IV

إلا أنه يوجد لدى أى حكومة استعداد دائم نحو الفساد ، وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على المصلحة العامة ، ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار « فانهيار الهيئة السياسية لا يمكن تحاشيه وذلك لأن الحكومة تتجه باستمرار نحو تخطى السيادة لكى تخلق لذاتها هيئة مستمدة من الحكم ، كما أن كل حكومة تعمل على الإنتقال من الديمقراطية إلى الارستقراطية إلى الموناركية لكى تصل إلى الطغيان ، وإذا كان هذا ينطبق على حكومات المجتمع قليل العدد ، فإن الأخطار تكون أكثر فى المجتمع الكبير ، حيث يتجه الأفراد والتجمعات المختلفة بالاضافة إلى الحكومة نحو تحقيق المصالح الخاصة دون مآدنى إهتمام بالمصلحة العامة»^(١) . ومن ثم فإن روسو يقرر أن « الهيئة السياسية تشبه الجسد الانسانى ، محكوم عليه بالموت منذ الميلاد ، لأنه يحمل فى ذاته أسباب فناءه»^(٢) .

ولكن ثمة حلول يجب القيام بها ، لتأخير هذا التدهور الحتمى ، بغية الاحتفاظ بحرية الأفراد والمساواة والسلطة الشرعية أطول مدة ممكنة ، وتكمن هذه الحلول فى التقاء أفراد المجتمع جميعا فى فترات غير متباعدة والتصويت الحر على أمرين ؛ الأول : هل من الصالح العام الإبقاء على شكل الحكومة الموجودة أو تغييره ، والثانى : هل من الصالح العام الإبقاء على أفراد الحكومة الحاليين أو تغييرهم^(٣) .

على الشعب ألا يقف موقفا سلبيا ، وإنما عليه أن يسهر على صيانة القوانين ، وأن يهتم كل فرد بشئون الحكم فى بلده ، وأن يكثر الشعب من إجتماعاته لمناقشة الأعمال الحكومية ، فتلك هى الشروط الأساسية لاستمرار الحكم السليم . لا بد إذن من أن يظل المواطن حراً قادراً على بيان رأيه ، وتحديد

(1) Dunning : A history of politieal theories. Book III p. 37.

(2) Rousseau : Contract social. III. XI.

(3) Dunning op. cit. p.32.

موقفه من القضايا العامة ، مادام الشعب هو السيد الوحيد .

لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه للحكومة لأن الحكومة لم تتكون إلا وفق قانون صادر عن الإرادة العامة لاعن العقد الاجتماعى ، وأعضاء الحكومة إذن ليسوا سادة الشعب بل هم مجرد موظفين يعملون فى خدمة الشعب وتنفيذ قوانينه . وهكذا تكون أى حكومة مؤقته يستطيع الشعب تغييرها سواء بتغيير أعضائها ، أو بتغيير شكلها ، فى أى وقت يراه مناسباً .

٥ - الدين عند روسو :

حلّم روسو ببناء مدينة فاضلة تذكرنا بالمدن اليونانية القديمة ، وخصص الكتاب الرابع من مؤلفه « العقد الاجتماعى » للحديث عنها ورأى أن يسود فى هذه المدينة « دين مدنى » لا يغفل ناحية من نواحي الحياة الفردية ويدعها مستقلة خارج الحياة الاجتماعية المدنية . يقول روسو « إذا نظرنا إلى الدين من حيث صلته بالمجتمع ألفيناه ينقسم إلى نوعين : عام وخاص ، أو ينقسم إلى ديانة الانسان وديانة المواطن ، الأولى لامعابدها ولا شعائر ولا طقوس ، وإنما هى تقتصر على إيمان المرء بالله إيماناً باطنياً ، وتقيدته بالواجبات الأخلاقية الخالدة ، وهى العبادة الحقة ، والدين الصحيح ، دين الإنجيل النقى البسيط ، أو ما يمكن أن ندعوه بالحق أو القانون الطبيعى المقدس . أما الديانة الأخرى فخاصة بقطر دون قطر ، وهى التى تمنح هذا القطر أو ذاك آلهته ، وتعين عقائده ، وتحدث شعائر عبادته الخارجية التى ترسمها القوانين . وهذه الديانة تعتبر كل أمة - باستثناء الأمة التى تعتنقها - أمة كافرة غريبة هجينة . وهى لا تمنح الانسان واجبات وحقوقاً إلا فى حدود مذابحها : مثلها مثل ديانات الشعوب الأولية ، وفى وسعنا أن نطلق عليها اسم الحق الإلهى المدنى

والوضعى»^(١) .

وحينما ينتقل روسو إلى المسيحية « الحقيقية » يقول : هناك دين الإنسان أو المسيحية - لا مسيحية اليوم ، بل مسيحية الانجيل - وبمقتضى هذه الديانة السماوية يعتبر الإنسان البشر جميعا إخوانا له ، لأنهم جميعا أبناء الله ، كما يعتبر المجتمع الذى يؤلف بينهم مجتمعا ثابتا لا يمكن أن تنفصم عراه ولو بالموت »^(٢) . ثم يتجه روسو إلى بيان واقع الدين ، وأخطار مثاليته من الناحية الاجتماعية فيقول « غير أن هذا الدين لا يرتبط بالدولة بأى رباط معين ، ومن ثم فإنه يدع للقوانين قوتها الوحيدة التى يستمدّها من ذاتها . فلا يضيف إليها أية قوة أخرى ، ولذا تفقد الروابط الكبرى التى توحد المجتمع تأثيرها وجدواها . وفوق هذا فإن هذا الدين يعمل على إبعاد قلوب المواطنين عن الأمور الدنيوية جميعا ، بدلا من حرصه على جذبها إلى الدولة وربطها بها . وليس هناك فى علمى ما يناقض الروح الاجتماعية مثل هذه المناقضة . يقولون لنا ؛ إن شعبا من المسيحيين الحقيقيين لا يمكن أن يكون مجتمع بشر ، بل أضيف أن مثل هذا المجتمع الافتراضى لا يتصف رغم كماله بأنه أقوى مجتمع يكتب له البقاء ، بل إن شدة كماله تفقده تماسكه ، وأن جرثومة فئائه تكمن فى ذات كماله »^(٣) .

ويستمر روسو فى بيان عدم أهمية المسيحية فى الأمور الدنيوية فيقول « أجل ؛ عندما يقوم كل امرئ بواجبه ، وعندما يطيع الشعب القوانين ، ويتحلّى الرؤساء بالعدل والتواضع ، والقضاء بالنزاهة والحياد ، والجنود بالجرأة التى لا تخشى الموت ، ويمتنع الصلف والبذخ ، يصح أن نقول : إن كل شئ جيد حقا . ولكن لننظر إلى أبعد من هذا ؛ إن المسيحية - كدين رُوحانى صرف - لا تعنى إلا بالأمور السماوية ؟ ووطن المسيحي ليس فى هذا العالم .

(1) Rousseau : Contract social IV

(2) Ibid.

(3) Rousseau : Contract social. IV

نعم إن المسيحي يؤدي واجبه ، ولكنه يؤديه وهو يشعر أعمق الشعور
بالامبالاة بنجاح جهوده أو فشلها . إذا ازدهرت الدولة لم يجراً إلا قليلاً على
الإفادة من اليسر العام ، خشية أن يعتريه صلف الاعتزاز ببلاده .. أما إذا
تفاهرت الدولة وذبل عودها أنكب على يد الله يلثمها «(1)» .

« لا يسود المجتمع السلام ، ولا يستمر فيه الاتساق ، إلا إذا كان المواطنون
جميعاً ، بدون استثناء ، مسيحيين صالحين ، بيد أنه إذا إتفق ، لسوء الحظ ،
أن وجد إنساناً واحداً طموحاً ، أو منافقاً واحداً ، فإن من الثابت حقاً أن في
وسعه أن يكرر بسهولة بمواطنيه الوريثين جميعاً . نعم إن الإحسان المسيحي
لا يسر إساءة الظن بالقریب ، ولكن ذلك الشخص ما أن ينجح في بعض الحيلة
للسيطرة على الناس ، والاستيلاء على شيء من السلطة العامة حتى ينظر إليه
على أنه موضع الإجلال : إن الله يريد منا أن نحترم ذلك المحتال ، وإذا لم يلبث
أن استولى على السلطة كلها ، فالله يريد لنا أن نطيعه . ألا يسىء مغتصب
السلطة إستعمالها ؟ إنه العصا التي يؤدي بها الله أبناءه .. وما أسلوب
العنف ، وسفك الدماء ، إلا أقل الأشياء اتساقاً مع عبودية المسيحي ونعمته .
أضف إلى ذلك أنه ما أهمية أن يكون المرء حراً أم عبداً في هذه الحياة الدنيا ،
وهي وادی البؤس والشقاء ؟ إن أهم ما في الأمر أن يذهب الإنسان إلى الجنة
وما الصبر إلا وسيلة إضافية أخرى تحقق ذلك(2)» .

ويستطرد روسو قائلاً « تندلع نار الحرب ، فيمشی المواطنون إلى القتال
بدون تردد . إن أحدهم لا يفكر بالفرار وهم يؤديون واجبهم ، ولكن من غير
أن يتعشقوا النصر ، أنهم يعرفون كيف يموتون ، وكيف يتصورون وأى فرق
في أن يكونوا غالبين أو مغلوبين ؟ ألا تعلم العناية الربانية ما يلزمهم خيراً مما
يعلمون أنفسهم ؟ فليتصور الإنسان أية فائدة يمكن أن يجني عدوهم الصلف

(1) Ibid

(2) Ibid.

المتحمس العنيد من روايتهم تلك»^(١) .

لهذا كله رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والإتكال ، وأن روحها تلائم الطغيان إلى حد كبير ، وأن المسيحيين الحقيقيين قد أعدوا لاحتمال العبودية ودربوا عليها ، بلامبالاة ، ماداموا لا يهتمون بما يجرى خلال حياتهم القصيرة على الأرض . ومن ثم فلقد نادى روسو بالدين المدني ويقول « هناك إذن دين مدني بحيث يحدد صاحب/السيادة تعاليمه - لا كمبادئ أو عقائد دينية - وإنما كمواظف إجتماعية لا يستطيع المرء بدونها أن يكون مواطناً صالحاً ، ولا رعية مخلصاً ، ولئن امتنع على صاحب السيادة أن يقصر أحداً على الإيمان بهذه التعاليم ، فإن في وسعه أن يقصى عن الدولة أى إنسان لا يؤمن بها وفي وسعه أن ينفيه - لا ككافر أو زنديق - ولكن كعدو للمجتمع عاجز عن أن يخلص في حب العدالة والقوانين ، ويمكن أن يضحي - عند الاقتضاء بحياته في سبيل واجبه . فإذا سلك إنسان بعد إعلانه اعتناقه تلك التعاليم سلوك من لا يؤمن بها جاز إعدامه ، لأنه اقترف أفظع الجرائم شناعة ، وهى جريمة الكذب على القوانين »^(٢) .

وعقائد هذه الديانة المدنية بسيطة قليلة العدد محدودة ودقيقة فهى تقتصر على الإيمان بوجود إله قادر عليم رحيم ، بعيد النظر حكيم ، والإيمان بوجود حياة أخرى ، والإيمان بقداسة العقد الاجتماعى والقوانين ، والتسامح وعدم التعصب .

امتدح روسو هذه الديانة المدنية أكثر من مرة ، وطلب أن يتمرس بها تلميذه «إميل» ، عندما تنجز تربيته الطبيعية والعقلية والخلقية ، فينخرط في المجتمع ويحتك بالناس ، ويبدأ منذ الخامسة عشرة من عمره في تعلم الأخلاق ، وتنمى عنده الشفقة والعرفان ومحبة البشر . وفى السنة الثانية والعشرين من

(1) Ibid.

(2) Ibid.

عمره ينصرف إلى الأسفار بعد خطوبة وزواج ، ثم يصغى إميل إلى صوت الديانة المدنية ديانة القلب ، وهي ديانة طبيعية لا تستند إلى الوحى افتثاا على حقوق الشخصية .

٦ - مكانة روسو السياسية :

قدم روسو نظرية سياسية متكاملة ، كان أهم أركانها محاولة اتخاذ حالة الطبيعة بقوانينها كأساس لإصلاح المجتمع المتمدين ، وتصوره للعقد الاجتماعى ورأيه فى السيادة والقانون والحكومة والدين المدنى Civil Religion . وإذا كانت الطبيعة قد خلقت الناس أحرارا متساوين ، فإن العقد الاجتماعى يعيد الإنسان الذى أفسدته العلوم والفنون إلى حالة الصفر لكى يكون الجميع سواسية وأحرارا . وإن كان الأمر كذلك فإن السيادة لا تتعلق بفرد أو هيئة : وإنما تعود برمتها إلى إرادة الشعب العامة ومن ثم لا تميز ولا تفوق ، كما أن القانون لا يضعه فرد أو هيئة وإنما هو صادر عن إرادة الشعب الكلية والعامة ، فليس ثمة فرق إذن بين واضع القانون ، وبين منفذ له وبين مطيع لأوامره ، مادام أنه يصدر وينفذ ويطاع من الشعب بأسره . والنتيجة أن الانسان لا زال حرا مساويا لكل إنسان آخر .

نسق سياسى متكامل ومتربط ومتناسق إذن ذلك الذى قدمه روسو . إلا أننا نأخذ على روسو أنه لم يقدم فى ميدان السياسة إلا مجرد افتراضات أو إقتراحات كما يقول دانتج ومع ذلك « كانت القوة الدافعة لإقتراضاته وإقتراحاته دامغة وعنيفة ، وظلت باقية كنظريات خالدة فى الأدب والتاريخ . ولقد فاقت خيالاته ومغالطاته ومراوغاته تلك الملاحظات العقلية الرفيعة التى أتى بها مونتسكيو ، ولعل أكبر دليل على هذا التفوق هو الشواهد التى صدرت عن فلسفة السياسة البحتة من جهة ، والتطبيقات السياسية من جهة أخرى ، فلقد تحولت إقتراحات روسو فى كل منها إلى نظريات رائعة كما تغلغل روحه وعقائده فى الأنساق النظرية السياسية وفى الجوانب التطبيقية السياسية

معا»^(١) . ويستطرد دانتج فيقول : ففى جانب النظرية السياسية البحتة ساهم روسو إسهاما ضخما بآرائه عن مفهوم السيادة ، والمصلحة العامة ، والإرادة الكلية العامة . وأصبحت هذه الآراء بمثابة الملاصق الرئيسة لأى نظرية تتناول الدولة . ومن خلال هذه الآراء أيضا أصبحت وحدة الشعب الكلية الخطوة الأولى فى علم السياسة ، كما أن إشارته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة فى نفس الوقت لمفهوم الدولة القومية national «^(٢) .

ولقد قرر كول أن « كتاب العقد الاجتماعى لروسو لا يزال أهم مرجع فى الفلسفة السياسية »^(٣) ثم يستطرد قائلا : وأن تأثير روسو السياسى ازداد يوما بعد يوم بعد مماته ، وأن من يقرأ كتاباته الآن يشعر بقيمتها الأبدية من جهة ، وبأنها يمكن أن تكون أساس فلسفات سياسية جديدة تبتكرها الأجيال على مر الدهور من جهة أخرى .. إن فلسفة روسو السياسية هى فلسفة كل العصور «^(٤) .

(1) Dunning : A history of political theories, Book III.p. 38.

(2) Ibid : p. 39.

(3) Cole; G,d.H : Social contract and discoures. introduction p. Xii.

(4) Ibid : p. XIII.

الفصل الثامن

سورین کیرکجارد

١ - حياته ومؤلفاته
وموضعه في تاريخ الفكر الوجودي

- أ - حياته .
- ب - مؤلفاته .
- ج - عرض تحليلي لأهم كتبه .
- د - موضوع كيركجارد في تاريخ الفكر الوجودي .

١ - حياته ومؤلفاته

١ - حياته

في اليوم الخامس من شهر مايو عام ١٨١٣ ولد سورين كير جارد من أب في السادسة والخمسين وأم في الخامسة والأربعين ، وجاء ميلاده في وقت أنقذت فيه ثروة أبيه من الخراب المالى الشامل الذى حدث في كوبنهاجن مسقط رأسه . وكان أبوه الذى شعر بذنب دفين في أعماقه نتيجة تطاوله ذات مرة على الله - كان - يعتقد بأن عقابا سيحل على ثروة لا محالة ، لكن بعد أن أفلتت ثروته من الخراب ظن أن عقابا ماسيحل بإبنة « سورين » . ولقد رباه - على خلاف إخوته الآخرين - تربية دينية قوية ، تسير على درب من المسيحية البروتستانتية التى تلبس الواجب ثوبا دراميا عنيفا ، وتصور الخطيئة حملا ثقيلا مروعا . كشف الأب للابن - وهو لا يزال صبيا - عن مضمون هذه الرسالة المؤلمة التى قدر لسورين أن يحملها في جنبات وجدانه ، وفي صميم فؤاده ؛ وهى أن الابن (سورين) يجب أن يعاقب على جريمة أبيه ، وأن يحمل عنه جزاء تطاوله على الله . في هذا الجو الكئيب بالنسبة لطفل مقبل على الحياة ، كان على سورين أن يتطبع بطباع ثلاثة كان لها أكبر الأثر على حياته ، واصطبغت بها كل مؤلفاته ألا وهى الكآبة والجدل والخيال .

حاول كير كجارد وهو في سن المراهقة والشباب أن يتخلص من الطابع الخيالى الكئيب الذى ورثه عن أبيه ؛ فثار على الحياة الروحية ، وأقبل بكل قوة على نقيضها : على حياة اللهو والشره والشهوات والملذات ، فأهمل دراسته ، ولتخذ من « دون جوان » مثله الأعلى وهو الذى يرفع شعارات « تمتع بالحاضر » و « تلذذ بكل ما هو حسى » و « أقبل على كل ما هو سار في الأشياء » ، وأرفض ما هو غير سار منها « وفي هذا النوع من الحياة الذى أسماه كير كجارد فيما بعد بالدرج الحسى ، لا يتخذ الإنسان قرارا ، ولا يعترف

بواجب ، بل إنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة ؛ فالمدرج الحسى يفتقر إلى الاختيار بالمعنى الدقيق ، وذلك لأن الإنسان الذى يحب الجمال الحسى ، ويخضع لنزواته الحسية ينساق مع التيار على غير هدى ، فيصبح عبدا لشهواته ، أسيراً للملذاته ولا يصبح كائناً مختاراً بمعنى الكلمة ، وبفقدته لهذا الاختيار يفقد ذاته « إذ الاختيار هو الوسيلة الوحيدة التى يحصل بها الإنسان على ذاتيته^(١) .

ولعل سبب عدم مقدرة الذات فى هذا المدرج الحسى على الاختيار بالمعنى الدقيق يرجع إلى أن الذات فى هذه المعرفة لا تعرف نفسها معرفة صحيحة ، فليست الذات مجموعة متجانسة بل هى علاقة تتمثل فى عدد من المتقابلات المكونة للذات مثل : النهاى واللانهاى ، الزمانى والأبدى ، الحرية والضرورة . وفى هذه المرحلة الحسية لا تستطيع الذات أن تدرك نفسها على حقيقتها ، أعنى أن تدرك نفسها بوصفها علاقة بين متقابلات ، ومن هنا لا نستطيع أن نجد فى هذه المرحلة الحسية ما يسمى بالاختيار بمعنى الكلمة .

إن إنسان المدرج الحسى يترك معنى الحياة تحت سيطرة الحوادث الخارجية ونحت رحمة الحظ والقدر . ولما كان الإنسان يبحث فى هذا المستوى عن الإجابة خارج ذاته - إذ هو لا يعرف بعد ذاته معرفة صحيحة كما قلنا - فإنه لا يستطيع أن يتحمل وجوده فى الحاضر . إنه يتجه إلى ماضٍ غير واقعى ، أو مستقبل مستحيل أو يهرب من الخواء ، فينشغل بأعمال مرهقة ، أو بملذات محمومة . لكن هذا لا يتأدى به إلى حل مشكلته .. إن علاجه الحقيقى يتطلب منه أن يوحد بين ما هو زمانى وبين ما هو أبدي ، وهذا هو ما يمكن وصفه « بإيجاد مغزى دائم للحظة الراهنة^(٢) » وهو قول يعادل قولنا بتعميق معرفة الإنسان لذاته ؛ إذ الإنسان وحدة من الزمانية والأبدية .

ها هنا يتبين « سورين » أن الانخراط فى الحياة الحسية ، والانغماس فى

(1) C'roxall; T. H : Kierkegaard Studies, London 1956, p. 14.

(2) Roberts; D. E. : Existentialism and Religious Belief, New York 1959. p. 67.

الشهوات والإقبال على الملذات ، جعلته يفقد ذاته ، ويقضى على اختياراته .
ومع ذلك لم تخلصه من كآبة وقلقا .

بل يذكر سورين كيركجارد في يومياته أن سعادته في المدرج الحسى كانت
سعادة ظاهرة تخفى وراءها آلاما عميقة ، وكآبة دفينه^(١) يقول سورين
كيركجارد « لقد ولدت كهلا حين أتيت إلى الوجود ، ولكن يعزى الفضل
في إخفاء أحزاني بسعادة ظاهرة »^(٢) ها هنا ينتقل سورين كيركجارد من
المدرج الحسى المادى إلى المدرج الأخلاقى عله يجد فيه علاجا لحالته . وفي هذه
المرحلة يتبين سورين كيركجارد أن الأخلاق لاغنى عنها لأننا لانستطيع
بدونها أن نحقق معرفة صحيحة بحالتنا ، وبحقيقة أننا أصحاب خطيئة . وبسبب
حاجتنا إلى مثل هذه المعرفة فإن الأخلاق لا تعنى ببساطة أمراً بأن تطيع القانون
الأخلاقي .. انها تتطلب مشاركة شخصية ، فكل فرد منا يعلم تماما خطورة
إطاعة القواعد الأخلاقية من أجل هذه القواعد ذاتها .. ومن ثم فلكى نفهم
الأخلاق فيجب أن ننظر إليها من خلال تطبيق « منهج ذاتي » . والقانون الأخلاقى
عنده يتسم بالإطلاق لبالنسبية، فنحن قد لانهتم بالقانون الأخلاقى أو قد
لانطيعه ، وكلنا ندرك رغم ذلك أننا نفعل خلاف هذا القانون .. إننا نشعر
بأن الخطيئة هى الخطيئة حتى إذا انكرناها ، والواقع أن سورين كيركجارد
كان يرى أن كون الأخلاق مطلقة وليست نسبية إنما يرجع أساسا إلى رسوخها
في الإنسان رسوخا كبيرا لدرجة أنها تعتبر خاصية أساسية لطبيعته الحقة ، إذ
الذات الإنسانية ذات أخلاقية Ethical Self في صميمها^(٣) .

لكن سرعان ما يبين سورين كيرجارد أن المتطلبات المثالية للأخلاق تجعلنا
على وعى بفشلنا لكنها لاتبعث « حياة جديدة » ، بينما يبدأ الإيمان بالحقيقة .
حقيقة الحياة الجديدة بدلا من أن يركز فقط على المثاليات . إن الأخلاق

(2) Lowrie, W. : Kierkegaard, New York, oxford univrsity press, 1938 p.

(3) Kierkegaard; S. : The journals of S. Kierkegaard New York, oxford
university press 1938 No 702.

(1) Roubiczek; P. : Existentialism for and against p 63

بتعميقها للوعى الإنسانى بالصراع الأخلاقى ، يمكن أن تمهد الجو للخلاص Salvation لكنها لا يمكن أن تؤسس هذا الخلاص . إن المعاناة هى التى تدفع الشاب إلى طلب الدين ، فالوجود أصبح لا يعنى شيئا بالمرّة بالنسبة إليه ، ومن ثم نجده يتساءل : من أنا ؟ وكيف أتيت إلى هذا العالم ؟ ولماذا لم تتم استشارتى ؟ وإذا كنت منساقا لأن أشارك العالم فأين الموجه لى ؟ وإذا لم يكن ثمة موجه أو مرشد فأين يجب أن أدع شكواى ؟ هل أنا مذهب ؟ إن الحل لا يأتى إليه فى ضوء الإيمان بالله وحسب ، ذلك الإيمان الذى يأتى للإنسان حينما يتوقف عن محاولة الفهم ، وحينما يتوقف عن استخدام عقله ، وحينما يفقد العالم ، ويفقد سعادته الحسية ، ثم حينما يسمو بحريته فوق الخضوع للموضوعات والنتائج المتناهية .. إذ فعل ذلك فإن كل ماضع منه سيعود مضاعفا^(١) وها هنا يكون سورين كيركجارد قد دخل محراب المدرج الثالث والأخير وهو المدرج الدينى ولقد حدث ذلك له حين دهمته لحظات وجد صوفى فى التاسع عشر من مايوم عام ١٨٣٨ .

وفى ليلة الثامن والتاسع من أغسطس عام ١٨٣٨ توفى أبوه ، وفسر سورين كيركجارد موت أبيه بقوله : « لقد توفى أبى قبل أن يتم العقاب حبا لى ، وذلك حتى أتحمّل وحدى العقاب » .. لقد توفى الأب فداء لإبنه ، وقبل أن يواجه المحكمة الإلهية .. قبل أن يتم العقاب ، حتى لا ينسى الإبن رسالته ، وفى بالتزامه نحو أبيه وربه . ها هنا يعود كيركجارد إلى دراساته اللاهوتية بعد أن أهملها أمدا طويلا ، وفى الثالث من يوليو عام ١٨٤٠ نجح بتفوق فى شهادة علم اللاهوت التى تؤهله لأن يكون راعيا دينيا .

وكان سورين كيركجارد قد التحق بجامعة كوبنهاجن عام ١٨٣١ ، واختار تحت رغبة أبيه كلية اللاهوت ، إلا أنه كرس نفسه بالاضافة إلى دراسته اللاهوتية لدراسة التاريخ والأدب والفلسفة واستمر بهذه الجامعة زهاء عشر سنوات^(٢) حيث تفتقت فيها أيضا ملكات الشعر والفن التى ظهرت واضحة فى

(1) Kierkegaard, S. : Repetition, Princeton 1947, p. 114.

(2) Reinhardt, K. F. : The existentialist Revolt New York 1967, p.25

كتاباتة الأولى .

وثمة حدث جلل في حياة سورين كيركجارد كان له أبلغ الأثر وأعظمه على فكره وفلسفته ، ألا وهو خطبته لريجينيا أولسن Regine Olsen . فلقد أحب كيركجارد ريجينا أولسن حبا ملك عليه كل مشاعره ، وتقدم لخطبتها وتم له ما أراد ، لكنه سرعان ما وجد نفسه فريسة لوساوس لانتشي ، فهل يحق لإنسان مكثب يحمل سرأ كسرأبيه أن يتزوج فتاة طاهرة بريئة؟ أضف إلى هذا أن هذا الزواج لا يتفق مع رسالته الدينية من حيث أنه رأى عدم إمكان تحقيق رسالته الدينية هذه في حياة زوجية عادية . ومن ثم كان على كيركجارد أن يفسخ هذه الخطبة مضحيا بريجينا كما ضحى ابراهيم بابنه اسحق من قبل . فلقد امتحن الله ابراهيم فأمره بذبح ابنه ، ولكن ابراهيم كان مؤمنا بالله ، واثقا أن الله لن يفقده وحيد ، وبالفعل أمدّه الله بكبش ليقدمه قربانا عوضا عن ابنه ، فتضاعفت سعادة ابراهيم ، وكذلك الحال في قصة أيوب عندما أمتحنه الله في ماله وصحته ، فلما امثل لإرادة الله زاده الله ضعف ما كان عنده .

وحينا كانت العلاقات بينه وبين ريجينا على توتر شديد نوقشت الرسالة التي قدمها عن « تصور التهكم » وقد كتبها باللغة الدانمركية على خلاف رسائل معاصرة المحررة باللاتينية . وبعد أن فسخ الخطبة غادر الدانمرك وسافر إلى برلين حيث تابع محاضرات « شلنج » في الجامعة ، والقلق واليأس والآلام تغمره ، فينهك في العمل فرارا من حزنه ، وتزرع في نفسه آمالا عجيبة .. إنه سوف يلتقي بريجينا ثانية في حب جديد مضاعف ، ودعا كيركجارد هذه العطية المضاعفة باسم « التكرار » وتحدث عنه في كتيب بهذا الاسم ظهر في السابع من أكتوبر عام ١٨٤٣ عند عودته من المانيا ، وفي نفس العام ظهر كتاب آخر له يعالج نفس الموضوع هو « الخوف والرعدة » وفي هذين المؤلفين يبحث كيركجارد عن معنى هذه التجربة ، وعن مدى إمكانها في ضوء تمزقه بين حبه لريجينا وتمسكه برسالة إلهية ، حتى علم بما لم يتوقعه قط ، وهو زواج ريجينا من معلمها فريتش شليجل F, Schlegel ، فانفجر في ثورة احتقار للمرأة عامة إذ لم تولد للحب الخالد بل للحب المادى . ها هنا يتقلب التكرار عنده إلى تكرار روحي ، وها هنا يدرك أنه كان مخطئا عندما ظن أن

ابراهيم أو أيوب قد جرب التكرار ، فليس التكرار مضاعفة مادية بل هو هبة روحية بها يستعيد الإنسان ذاته المفككة . وفي هذه الحالة يعبر كيركجارد عما يشعر به من تكرار فيقول : « أنا أكون نفسى مرة ثانية » هذه النفس التى لا يمكن لأى فرد آخر أن ينحنى ليلتقطها لو رقدت فى الطريق ، أنا أملكها الآن مرة ثانية ، وقد التأم الشق الذى كان فى وجودى .. أليس هناك تكرار إذن ؟ ألم استرجع الكل مضاعفا ؟ ألم استرجع نفسى ثانية بطريقة يجب على فيها أن أشعر بالمعنى مضاعفا »^(١)

هكذا يتأدى سورين من تجربة خطيته وفسخها إلى مفهوم فكرى أثر فى أرائه أبلغ التأثير وهو مفهوم « التكرار » . وكلمة تكرار Repetition ترجمة للكلمة الدانماركية Gentagelsen التى تعنى من ناحية الاشتقاق اللغوى « الأخذ مرة ثانية » وهنا نجد أنفسنا أمام شىء ما قد افقدناه ثم لانلبث أن نستعيده أو نأخذه مرة ثانية ، وهذا الشىء الذى نستعيده إنما هو أنفسنا وليس شيئا آخر . ولا يستطيع الإنسان - فى رأى كيركجارد - أن يحقق هذا التكرار إلا بفضل الدين وهذا هو معنى قوله إن « الأبدية هى التكرار الحق »^(٢) ويضيف كيركجارد إلى ذلك قوله أن التكرار يتعلق بالمستقبل ولا يلتفت إلى الماضى ، فهو ليس تذكرا على غرار التذكر الأفلاطونى الذى يتراجع إلى ما وراء ؛ إذ هو تذكر إلى أمام . يقول كيركجارد « التكرار والتذكر لهما نفس الحركة ، لكنهما يسيران فى اتجاهين مختلفين ، لأن ما يتذكر قد كان ، فهو يتكرر إلى الوراء ، بينما التكرار تذكر إلى الأمام »^(٣).

كان سر أبيه ونوع تربيته له وكذا خطبته لريجينا أولسن وفسخ خطوبته منها أبلغ الأثر على خطوط سورين كيركجارد الفكرية ، وكتب فى هذا يقول « إلى مدين فى كل شىء كنته وأكونه إلى حكمة رجل كهل وبساطة فتاة صغيرة ؛ أما الرجل الكهل فهو أبى ، وأما الفتاة الصغيرة فهى ريجينا

(1) Croxall, T H : Kierkegaard Studies, p. 163.

(2) Kierkegaard, S. : Repetition, p. 156.

(3) Ibid : p. 4

أولسن»^(١) .

وفي سنواته الأخيرة ، مضت حياة كيركجارد في وحدة لم يعرفها أحد ، فانصرف إلى الانتاج الأدبي والفلسفي ، إلا أن حادثة في أواخر حياته أثارت ضججه كبيرة . وتلك هي محاولته الهجوم على الكنيسة ، وخصص في هذا الصدد نشرة دورية تسمى الآن The instant ، تظهر كل خمسة عشر يوماً لنقد أفكار رجال الكنيسة وتصرفاتهم ، فثارت كونهاجن بأثرها على كيركجارد لتهوره ، ثم تخمست لمناقشة كل عدد من « الآن » ثم ثارت على الكنيسة معترفة بصدق أقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يدافعون عن أنفسهم بصوت يخفت تدريجياً .

وحقيقة الأمر أن كيركجارد كان قد ذهب إلى أن الإيمان فردى ومتصل بالذات وبالباطن الشخصي ، وأن المسيحية لا توجد على هيئة مذهبية فالمسيح لم يكن أستاذاً ، كما أن الرسل أو الحوارين لم يكونوا حلقة دراسية لمناقشة مسائل اللاهوت ، ولقد كان من نتائج تأكيد كيركجارد على الإيمان باعتباره أنه فردى وداخلي ، التقليل من أهمية الكنيسة ، بل لقد شن كيركجارد في أواخر حياته هجوماً عنيفاً ولاذعاً على الكنيسة^(٢) وفي هذا الصدد ذهب كيركجارد في كتابه Philosophical Fragments إلى أن السبب الرئيسي وراء تحذيره من الكنيسة يكمن في أن تعاليمها تخفي المخاطرة والمفارقة من الإيمان^(٣) ولقد أصر كيركجارد على أنه لا يوجد أى مقدار من الاعتقاد في تعاليم الكنيسة يعادل الإيمان الشخصي ، وذهب إلى أن ملايين البشر الذين يعتقدون المسيحية لا يستطيعون تحويلي عن إتخاذ قرارى بنفسى ، لأن هذه الملايين قد تكون خاطئة . إن الكنيسة تكون خاطئة حين تجعل المسائل المسيحية ناعمة ، معقولة ، متوافقة مع التيار السائد^(٤) .

ويرى كيركجارد أنه من الصعب أن نقرر بأن عقيدة الكنيسة اليوم هي

(1) Kierkegaard : The journals No 235

(2) Roberts, D. E. : Existentialism and Religious Belief, p. 89

(3) Kierkegaard, S. : philosophical Fragments, p. 20

(4) Roberts, D.E. : Existentialism and Religious Belief, p. 90.

نفس عقيدة ما سبقها من كنائس ؛ فكل كنيسة تحقق ذاتها خلال العصور التي حياها ، ومن ثم فكنيسة اليوم غير كنيسة الأمس .

والحق - يذهب كيركجارد - أننا لا يمكن أن نتحاشى المخاطرة المتضمنة في الإيمان بواسطة طلب تأكيدات موضوعية من أى نوع ، سواء أكان مصدر تلك التأكيدات الكنيسة أو البابوات أو مذهب أرثوذكسى أو أى فكر مسيحى آخر « فالمسيحية ليست في مجملها علقاً يقدم للسذج من الناس ، لأنها لا يمكن أن تكون فكراً »^(١) .

ويستمر كيركجارد في هجومه على الكنيسة ورجالها فيرى أن العدالة الإلهية لا تقتضى أن يضع الله أناساً في مركز خاص ومرموق كأن يكونوا معاصرين للمسيح أو مولودين في الكنيسة ، أو محتلين لمراكز فيها ، فالإيمان تتساوى صوبته مع سهولته بالنسبة لجميع الناس ، ولا يمكن لإنسان أن يمد غيره بالإيمان أو يأخذه من غيره .

اشتدت وطأة التوتر والاضطرابات على كيركجارد من جراء هذا الصراع المرير ، فلقد تحمل ما لا يطيق من الجهد والتفكير ومع ذلك أثر الوحدة رغم تكاثر أنصاره وزيادة شهرته ، فظل يأبى كل زيارة خاصة من رجال الكنيسة مصراً على مطالبته إياهم بالاعتراف علانية بأخطائهم في فهم الرسالة المسيحية وشرحها ، وظل على هذا الحال حتى جاءت وفاته في الحادى عشر من شهر نوفمبر عام ١٨٥٥ .

لقد تمثلت في حياة كيركجارد كل كآبة وانطواء على الذات ويأس وقلق وشعور بالذنب ، وانعكس ذلك انعكاساً واضحاً على أفكاره وآرائه ، ولا غرو في هذا فلقد كتب يقول « لقد كتبت فلسفتى بدمى » وهو يقصد بذلك أنه كتبها بنبض حياته بكل ما فيها من عينيته وخصوصية والواقع أن كتابات كيركجارد لم تكن في الحقيقة غير خطوات تربيته لنفسه ، وسوى تعبيرات متتالية عن تاريخه وحياته ، وترجمة للمأساة الشخصية في صميمها . وهذا الاتجاه الذى قد لا يكون أكثر من واقعة بسيطة خالصة ، قد أصبح في

(١) Keirkegaard, S. : Concluding unscientific postscript p. 295.

نظر كيركجارد الصورة التي لا بد منها لكل فلسفة حقّة ؛ لانه يرى أن الفجر لا تكون له قيمة إلا بمقدار ما إذا انبثق من الوجود نفسه ، واستغرق الخيبه بأكملها ، وقبل كل المخاطر التي تنشأ عن هذا الاستعراق ، فالفلسفه عد لا يمكن أن تكون إلا فكراً يتشكل في الهم والقلق عبر تقلبات الواحد الفردى ، ولا تكون لها قيمة أبداً إلا بالحياة التي تضرب فيها بكل جذورها .
والحق أن الفلسفات الوجودية اللاحقة على كيركجارد قد تأثرت بهد الاتجاه أياً تأثير ، حينما رأت أن الفلسفة هي أولاً تجربة ، وإذا كان هيدجر وسارتر يريدان إقامة انطولوجيا على هذه التجربة فإنها (أى التجربة) تظل دائما الأساس الذى لا بد منه للنظر الفلسفى ، وحتى بالنسبة لكارل ياسبرر ليست الفلسفة بمعناها المحدد عنده غير هذه التجربة ذاتها ، بأشد ما فيها من عنصر فردى وعينى .

والواقع أنه حينما توفى سورين كيركجارد فى عام ١٨٥٥ لم يكن لأحد أن يتنبأ بأن تبقى أعماله ، وأن تنفذ لكى تحتل مكاناً مرموقاً وسط التراث الوجودى الكبير ، فهى قد كتبت باللغة الدانماركية وهى لغة لا تعرف إلا نادراً جداً خارج الدانمارك ، كما أنه هو نفسه لم يكن مشهوراً تماماً خارج بلده ، وفى داخلها تعزى شهرته لآلى كتاباته وأعماله الفلسفية ذاتها ، ولآلى موقفه الوجودى الذى يؤكد على الذات والباطن المشخص لهذا الانسان أو ذاك . ولكن بسبب هجومه العنيف على الكنيسة التى أحالت الإيمان إلى موضوع يمكن فهمه واستيعابه عقلياً بدلا من أن يكون نوعاً من المخاطرة والفقر والهاوية من قبل ذات تدرجت فى مدارج الحياة مبتدئه بالمدرج الحسى ، مرة بالمدرج الأخلاقى ، ومنتية بالمدرج الدينى . كان كيركجارد يريد أن يجعل مسألة الايمان مسألة شخصية بحته تقوم بين باطن إنسان وبين إله حى متعالى . وذلك دون أية وساطة ، وبدون توسط البابا أو رجال الكنيسة ، ولعل هذا هو الذى جعل باحثاً ممتازاً مثل ماكوارى يقرر « أن وجودية كيركجارد لا تنفصل حقيقة عن البروتستانتية ، وذلك رغم هجومه العنيف على مارتن لوتر »^(١) .

(١) Macquarrie, J. : Existentialism p.7

لكن اليوم وبعد مرور أكثر من مائة وعشرين عاما على وفاته ، نستطيع -
نقول ، بأن كيركجارد كان « واحداً من أعظم الفلاسفة واللاهوتيين ، إن لم
نقل أنه أعظم مفكر في يومنا هذا نفسه ، لقد أدى نفاذ تأثيره على الفكر
الفلسفى والدين المعاصر ، إلى أن يرينا أن الفلسفة يجب أن يكون لها مغزى
خاصا لكل فرد منا في لحظته الراهنة »^(١) بل إن هناك من يرى أن نفاذ تأثيره لم
يقتصر على الجانب اللاهوتى وحده ، وإنما امتد لكى يشمل فلسفات أخرى
ذات طابع إلحادى فى الصميم . يقول روبرتس « إن تأثير كيركجارد امتد
لا إلى الدائرة اللاهوتية فحسب ، بل إلى الفلاسفة الوجوديين الذين يمثلون
الطابع الإلحادى فى الفلسفة الوجودية »^(٢) وعلى هذا النحو ذهب فريق من
الباحثين إلى أن كيركجارد يعد أب الوجودية المعاصرة ، سواء فى جانبها
الإيمائى أو فى جانبها الإلحادى^(٣) . بينما رأى فريق آخر أن كيركجارد مع نيتشة
يمثلان معاً منبع الوجودية المعاصرة بكافة تياراتها : الأول يمثل منبع التيار
الوجودى المؤمن ، والثانى يمثل منبع التيار الوجودى الإلحادى . ولقد اتفق
المؤرخون والمفكرون على أنه أعظم وأول فيلسوف وجودى ، بالمعنى الدقيق
الذى يمكن أن يدل عليه كلمة وجودية^(٤) بل الواقع أنه يعزى إلى كيركجارد
الفضل فى نحت مصطلح « الوجودية »^(٥) ويذكر ماكوارى عنه أنه « يعد
وجودياً مسيحياً كبيراً ، وليس ثمة أدنى شك فى إتصاله العاطفى المتدفق بالإيمان
المسيحى »^(٦) ويقرر روبرتس أنه « فى أى نقاش حول الوجودية المسيحية
يحتل كيركجارد أهم مركز بين الفلاسفة الوجوديين »^(٧) فى حين يذكر
بلاكهام أن المرء « لا يملك حين يقرأ مؤلفات كيركجارد إلا أن يعجب بقوته
الأدبية والعقلية وبعبريته الفذة ، خصوصاً فى دعوته إلى المباطنة مع المسيحية ،
أو ضرورة الحياة الداخلية مع المسيحية »^(٨) .

(1) Roubiczek, p. : Existentialism for and against p. 55.

(2) Roberts, D. E : Existentialism and Religious Belief p. 63.

(3) Macquarrie, J : Existentialism p. 89.

(4) The Encyclopedia of philosophy; No 4 Macmillan and free Press,
1967, p. 336.

(5) Roubiczek, p. : Existentialism for and against p. 55

(6) Macquarrie, J. : Existentialism. p. 6

(7) Roberts, E,D. : Existentialism and Religious Belief, p. 3

(8) Blackham, H, J. : Six Existentialist Thinkers, p. 1

ب - مؤلفاته

أولا : يمكن ترتيب أهم مؤلفات كير كجارد ترتيبا تاريخيا حسب صدورها
في الأصل المكتوب باللغة الدانماركية على النحو التالي :

« ١ »

· Either/or : Afragment of life

إما/أو : نتفة من الحياة

كتبه كير كجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه L. M. Swenson
and W. Lowrie إلى الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ٢ »

Fear and Trembling

الخوف والرعدة

كتبه كير كجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه W. Lowrie إلى
اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٣ »

Repetition; An Essay in Experimental psychology

التكرار : مقابل في علم النفس التجريبي

كتبه كير كجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه W. Lowrie إلى
اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٤ »

The concept of Dread

تصور الارتعاد

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٤ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة
الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ٥ »

Philosophical fragments or A Fragment of philosophy

نتف فلسفية أو نتفة فلسفية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٤ ، وترجمه D. F. Swenson
إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٦ .

« ٦ »

Stages on Life's way

مدارج الحياة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٥ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة
الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« ٧ »

The Present Age

العصر الحديث

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٦ وترجمه Alexander Dru و

W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« ٨ »

Concluding Unscientific postscript

حاشية غير علمية

كتبه كير كجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٦ وترجمه D. F. Swenson إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٩ »

The works of Love

أعمال الحب

كتبه كير كجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ ، وترجمه H.&E. Hong إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٦٢ .

« ١٠ »

Edifying Discourses

محاضرات تهذيبية

كتبه كير كجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ وترجمه D.F&L M Swenson في أعوام ٤٣ - ١٩٤٦ .

« ١١ »

The point of view For My work as an Author

الرأى فى عملى كمؤلف

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة
الانجليزية عام ١٩٣٩ .

« ١٢ »

The Sickness until Death

المرض حتى الموت

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة
الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٣ »

The Lilies of the field and the Birds of the Air

سواسن الحقل وطيور الهواء

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٩ وترجمه A. S. Aldwarth
و W. Ferrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٤ »

Training in Christianity

التمرس بالمسيحية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥٠ ، وترجمه W. Lowrie إلى
اللغة الانجليزية عام ١٩٤٤ .

For Self-Examination

في فحص الذات

كتبه كير كجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥١ وترجمه E. & H. Hong إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

وذلك عدا يومياته Journals التي نشرت في طبعتين : تشمل الطبعة الأولى يوميات كير كجارد فيما قبل عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها Alexander Dru عام ١٩٣٨ وأعاد طبعها ١٩٥٩ . أما الطبعة الثانية فهي تشمل يوميات كير كجارد من عام ١٨٥٣ حتى عام ١٨٥٥ تاريخ وفاته نشرها وترجمها R. G. Smith عام ١٩٦٥ .

ثانيا : يمكن نعرض لمؤلفات كير كجارد الكاملة وطبعاتها المختلفة وتاريخ ودور نشرها على النحو التالي :

- 1 - Attack Upon « Christendom », translated by Walter Lowrie, Oxford University Press, Princeton University press, 1944. (Also aailable in Beacon Press paperback edition, 1956).
- 2 - On Authority and Revelation (The Book on Adleror a Cycle of Ethico-Religious Essays), translated with an introduction and notes by Walter Lowris. Princeton University Press, 1955.
- 3 - Christian Discourses (including The Lilies of the Field and the Brides of the Air and Three Discourses at the Communion on Fridays), translated by Walter Lowrie. Oxford University Press, 1939.
- 4 - The Concepnt of Dread, translated by Walter Lowrie. Princeton University Press, 1944.

- 5 Concluding Unscientific Postscript to the 'Philosophical Fragments', translated by David F. Swenson, completed and edited by Water Lowrie . Oxford University Press, Princeton University Press, 1941.

- 6 Soren Kierkegaard's Pilgrimage to Jutland, A. Dahl (ed.), translated from the Danish by T. H. Croxell, Copenhagen, the Danish Tourist Association, 1948.

- 7 Edifying Discourses, translated by David F. and Lillian Marvin Swenson . Minneapolis, Augsburg Publishing House . 4 vols. 1943 - 64 . (A selection from these by Paul L. Holmer is available as a Harper Torchbook, 1958)

- 8 Either Or : A Fragment of Life, Vol. 1 translated by David F. and Lillian Marvin Swenson, Vol. 11 translated by Walter Lowrie. Princeton University Press, 1944 . (Available also with revisions and a foreword by Howard A. Johnson as a Doubleday Anchor Book, 2 vols. 1959 .)

- 9 Farceis Far More Sertons (A fragment of Repetition), translated by Louis Mackey . Yale French Studies 1955, No. 14, pp 3 : 9.

- 10 - Fear and Trembling. A Dialectical Lyric by Johannes De Silentio, translated from the Danish by Robert Payne. Oxford University Press, 1939 .

- 11 - Fear and Trembling, translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941. (Available also as a Doubleday Anchor Book, 1954.)

- 12 - Fear and Trembling. The Sickness Unto Death, translated with introduction and notes by Walter Lowrie. New-York Doubleday, 1954.

- 11 - Fear and Trembling, translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941. (Available also as a Doubleday Anchor Book, 1954) .
- 12 - Fear and Trembling. The Sickness Unto Death, translated with introduction and notes by Walter Lowrie . New-York Doubleday, 1954.
- 13 - For Self-Examination. Translated by Edna and Howard Houg. Minceapolis, Augsburg publishing House, 1940.
- 14 - For Self-Examination and Judge for Yourselfes (and Three Discourses 1851), translated by Walter Lowrie except the final discourse, God's Unchangeableness, translated by David F. and Lillian Marvin Swenson . Oxford University Press, 1939, Princeton University press, 1944.
- 15 - The Gospel of Suffering, translated by David F, and Lillian Marvin Swenson. Minneapolis, Angsborg Publishing House, 1948 .
- 16 - Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est, translated, with an assessment, by T. H. Croxall. Stanford University Press 1958.
- 17 - The Journals of Soren Kierkegaard. A Selection, edited and translated by Alexander Dru, Oxford University Press, 1938, (Available also as Harper Torchlook .)
- 18 - The Lilies and the Birds, translated by A. S. Aldworth and W. Ferrie. London, C. N. Daniel Co., 1941.
- 20 - Philosophical Fragments, translated and with an introduction by David F. Swenson . Oxford University Press, 1930, Princeton University press, 1944.
- 21 - The point of View for My Work as an Author (including Two Notes about ' The Individual ' and On My Work as an Author), translated by Walter Lowrie. Oxford University Press, 1930 .
- 22 - The Present Age (with Two Minor Ethico - Religious Treatises) , translated by Alexander Dru and Walter Lowrie . Oxford University Press, 1940 (2nd ed. 1940).
- 23 - Purify Your Hearts, translated by A. S. Aldworth and W. S. Ferrie, London, Daniel, 1938 .
- 24 - Purify of Heart is to Will One Thing : translated, with and introduc-

tory essay, by Douglis V. Steere. New York and London, Harper & Brothers, 1938 (2 nd ed. 1948) , also available in a Harper Torchbook, 1958-.

- 25 - Repetition, An Essay in Experimental Psychology, translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941.
- 26 - The Sickness Unto Death, translated by Walter Lowrie, Oxford University Press, Princeton university Press 1941 -
- 27 - Stages on Life's way , translated by walter Lowrie, oxford university press 1940 .
- 28 - Thoughts on Crucial Situations in Human life : Three Discourses on imagined situations, translated by D. F. Swenson, Minneapolis, Augsburg publishing House, 1941 -
- 29 - Training in Christianity and the Edifying Discourse which Accompanies it, translated by w. Lowrie, Oxford university Press 1941 . Princeton university Press 1944 .
- 30 - What does it Mean To doubt ? translated by De omnibus Princeton, 1954 .
- 31 - Works of Love, translated by D. F. and L. M. Swenson Princeton university Press 1946 .

ج - عرض تحليل لأهم كتبه

رغم أن لكير كجارد بعض المقالات والمؤلفات التي كتبها قبل عام ١٨٤٣ إلا أن الباحثين والدارسين لكير كجارد ولفكره الوجودي أجمعوا على أن البداية الحقيقية لكتابات كير كجارد تبدأ بكتابة العظیم إما/ أو Either/or وهو الكتاب الذى « أدى إلى شهرته وذبوع صيته الى حد كبير فى بلده الدانمارك »^(١).

ألف كير كجارد هذا الكتاب ونشره عام ١٨٤٣ ، وهو يكشف عن عبقرية فذة لصاحبه فى المجالين الفكرى والأدبى على حد سواء بأعمق ما فيهما من تنوع وأصالة ، أو هو فى كلمة واحدة كتاب فريد من نوعه ، عميق فى مدلولاته ، غير عادى فى معانيه^(٢).

ثمة مدارج ثلاثة عند كير كجارد هى على التوالى : المدرج الحسى ، والمدرج الأخلاقى ، والمدرج الدينى^٣ ويعالج كتاب « إما/أو » لكير كجارد المدرج الأول والثانى فقط من هذه المدرجات الثلاث . وفى معالجته للمدرج الأول وهو المدرج الحسى ذهب كير كجارد إلى أن إنسان هذا المدرج الحسى يعشق الجمال الحسى ، ويخضع لشهوته ، ويفرق فى ملذاته ، وهو لا يسير على مبدأ ، ولا يلتزم بقانون ، ولا يتقيد بلوائح وتشريعات ، تستغرق الحواس أفعاله كلها ، وكل أهدافه ، ويمثله « دون جوان » أصدق تمثيل . وهو فى سبيل ذلك كثيراً ما يتجه إلى ماض غير واقعى ، وإلى مستقبل مستحيل ، ويفقد قوة الاختيار وبالتالى يفقد ذاته^(٣) ؛ لأنه يتجه إلى الخارج الحسى لا إلى باطنه وذاتيته .

ونتيجة مثل هذه الحياة بلا غائيتها وسطحياتها هو إشباع بهيمى لمتطلبات

(1) Hollander, L, M, : Selections From the writings of Kierkegaard, New York 1960 p, 12

(2) Johnson H. A, & Thulstrup N. : A kierkegaard critique p. 12

* انظر تفصيل هذه المدرجات الثلاث فى الفصل الذى عقدناه عنها فى كتاب المؤلف عن كير كجارد

(3) Croxall, T.H. : Kierkegaard Studies, london 1954, p. 14.

الجسد ، وضحالة كبرى في جانب الروح . إن الانسان الذى هو مركب من الزمانية والأبدية .. من التناهى واللاتناهى .. من الجسدية والروحية ، يشبع في هذا المدرج ما هو زمانى متناه جسمى ، ويهمل تماماً ما فى طبيعته نفسها من أبدية وروحية ولا تناء .. أنه يشعر إذا ما بقى في هذا المدرج بئس بالغ : إذ كل ما أشبعه لم يحل له مشكلته كأنسان منصهر في جوهرين متباينين . لو كان الانسان حيوانا ما يأس ، ولو كان ملاكا ما يأس أيضا ، لكنه كوحدة بين الحيوانية والملائكية .. بين الجسد والروح ، لا يمكن إلا أن يشعر باليأس ، إذا انغمس في التيار الحيوانى ، وأهمل تماماً التيار الملائكى فيه .

ويرى كيركجارد أن هذا اليأس يقود لإنسان المدرج الحسى الى أن يقوم « بقفزة » ينتقل بها من مدرجه الحسى هذا الى المدرج الاخلاقى ، وفي هذا المدرج الأخير يخضع الفرد للمبادئ الأخلاقية ، وتكون له أهدافا يسعى إلى تحقيقها ، ومن ثم يتحقق نوع من التوازن بين متطلباته الحسية الدنيوية وبين متطلبات المجتمع المصاغة على هيئة أعراف وقوانين/ومبادئ أخلاقية^(١) . كما أن إنسان هذا المدرج يتسم بالقدرة على اتخاذ القرار والاختيار ، والاختيار أعظم شئ منحه للإنسان^(٢) فالوجود الحق يتمثل في الاختيار ، وأن توجد هو أن تختار^(٣) ، وأنت تختار إما هذا أو ذاك ولا وسط بين ذلك .

والواقع أن كيركجارد حينما نظر في الدائرة الأخلاقية فإنه كان يهدف الى :
١ - إقامة تناقض بين هذه الدائرة وبين الدائرة الحسية .

٢ - التمهيد إلى الانتقال إلى الدائرة التالية وهى الدائرة الدينية . ولقد ظهر مقصد كيركجارد من هذا التمهيد حين وجهنا إلى الله قائلا : « إننا نخطئ جميعاً إذا كنا ضد الله » وكذلك قوله « إن الحقيقة الكاملة لا تمثلها الدائرة الحسية ولا الدائرة الأخلاقية .. إن الله وحده هو الحقيقة الكاملة ، وهو الذى يجب أن نعيه بكل أعماقنا الداخلية »^(٤) .

(1) Hollander, L. M.,: Selections From The Writings of Kierkegaard, p. 13.

(2) Kierkegaard, S. : journals, No 1051.

(3) Jollet, R. : Introduction to Kierkegaard, F. R. Muller 1950, p. 101

Hollander, L. M. : Selections from The writings of Kierkegaard p. 14

ولقد خصص كير كجارد الجزء الأول في هذا الكتاب للحديث عن يوميات غاو ، أما الجزء الثاني فلقد خصصه للحديث عن تفسير طبيعة المدرج الأخلاقي باعتبارها دائرة مضادة لدائرة المدرج الحسى ، ثم نجده يجهد للحديث عن الحياة الدينية أو المدرج الدينى باعتباره مضادا للمدرج الأخلاقى . ولقد فصل كير كجارد القول في هذه النقطة الأخيرة في كتابين ظهرا له في نفس العام أى في عام ١٨٤٣ وهما كتاب الخوف والرعدة Fear and Trembling وكتاب التكرار Repetition .

أما كتاب « الخوف والرعدة » فهو يحمل عنوانا فرعيا هو أناشيد جدلية Dialectic Lyrics ، وهذا هو بالفعل ما يميز أسلوب هذا الكتاب ؛ فلقد جاء جامعا بين الجدل وإن كان على هيئة صدمات انفعالية عنيفة وتناقضات حادة بالنسبة إلى العقل ، ومواقف متباينة بين الأخلاق والدين ، وبين الصور الشعرية في حديث كير كجارد عن قصة سيدنا ابراهيم الأب الأول للعقيدة . يبدأ هذا الكتاب بعبارة من « العهد القديم » تروى رحلة ابراهيم إلى أحد الجبال ، حيث كان عليه أن يضحي بابنه اسحق . ان ابراهيم يمثل في نظر كير كجارد « فارس الايمان » و « فارس التنازل أو الاستسلام » الذى يؤمن « بفضل المفارقة » والذى مر بمغامرة مرعبة مخيفة في « ليلة غامضة سوداء » « آملا ضد الأمل » على ما يقول القديس بول^(١) .

وهو يمثل أيضا بالنسبة إلى كير كجارد المثال الساطع على الحياة في المدرج الدينى ؛ فهو برغم إيمانه ، وبرغم طاعته لله بأمره الله بأن يضحي بابنه اسحق ، الذى أتى اليه ببركة إلهية بعد أن بلغ من العمر عتيا . كم من مفارقة مؤلمة هذه ؟ وكم هى تجربة قاسية بالنسبة إلى ابراهيم : يمنحه الله ابنا ، في وقت كان من المستحيل فيه أن يكون لابراهيم ابن ، ثم يطالبه الله بعد ذلك بالتضحية بابنه قرة عينه ، وأن يذبحه على جبل من جبال الصحراء وذلك دون أى ذنب جناه . ألا تلمس هنا تناقضا حادا بين الأخلاق ووصيتها القائلة « لا تقتل » وبين الأمر الإلهي بأن يقتل ابراهيم ابنه ؟ لقد أطاع ابراهيم ربه .. وهو في تلك

(١) Rienhardt, K, F. : The Existentialist Revolt p. 30

الطاقة يتجاوز المدرج الحسى ويعلو المدرج الأخلاقى ، لسبب وحيد هو أنه رجل مؤمن ، لا يعمل عقله فى مسألة الايمان ، ويقبل مفارقتة من حيث أن الدين مفارقة مطلقة ، تفر من كل عقل ، وتهرب من كل فكر^(١) .

خرج إبراهيم بابنه يقيم على وجهه حزينا مهموما ، سائرا وسط صحراء جرداء يتصيب عرقا ، يملأه الأسى ، وتلوغ الحسرة ، حتى إذا وصل إلى جبل Morija اغنى ابنه مستعدا لأن يذبحه إبراهيم .. أخرج إبراهيم سكينه فى لحظات رهية . وأخذ يشحذها وحين هم بذبح ابنه أناه الروحى « بأنا فديناه بكبش عظيم » حيث تحول الحزن إلى سرور هز إبراهيم هزاً ، وزاد إيمان إبراهيم بربه ، فى حياة تتدفق بالعواطف ، وتتفجر بالانفعالات .

فلح كيركجارد - بلا شك - فى أن يبين فى هذا الكتاب أن الايمان الحق يقترن بالخوف والرعدة ، كما نجح فى تصوير اللحظات الرهية ، التى تتصف بالرعب الهائل التى انتابت إبراهيم ، كما وفق فى أن يبين أن إيمان إبراهيم جعله يقبل المفارقة من حيث أن الدين هو المفارقة ، وפלح أخيراً فى أن يبين أن الإيثار علاقة بين ذات إنسانية مشخصة بكل ماتعانيه من عواطف وقلق وضجر وانفعالات وبين إله حى .

قلنا أنه فى نفس عام ١٨٤٣ كتب كيركجارد كتابه الصغير « التكرار » Repetition . وفى هذا الكتاب نلمس اتجاه كيركجارد نحو التركيز على أننا لانصل إلى الدائرة الدينية إلا بعد صراعات داخلية مريرة تهز وجداننا هزاً . وكلمة تكرار ترجمة للكلمة الدانماركية Gentagelsen التى تعنى من ناحية الاشتقاق اللغوى « الأخذ مرة ثانية » . ولا يستطيع الإنسان أن يحقق هذا التكرار إلا بفضل الدين وهذا هو معنى قوله أن « الابدية هى التكرار الحق »^(٢)

أحب كيركجارد فى حياته فتاة صغيرة من أسرة طيبة هى « ريميينا أولسن » وتقدم لخطبتها وتم له ماأراد لكنه سرعان ما تراجع فى الأمر إذ شعر

(1) Hollander, L. M. : Selections From The writings of Kierkegaard p. 16

(2) Kierkegaard, S. : Repetition. p 156.

بأن زواجه بها سوف يجعله غير مخلص لرسالته الدينية ، ففسخ خطبته مضحياً برينجينا كما ضحى إبراهيم بابنه اسحق معتقداً بأن رينجينا سوف تعود اليه مرة أخرى في حب جديد مضاعف تماماً كما تضاعفت سعادة إبراهيم حينما أمره الله بأن يضحى بكبش فداء لابنه اسحق ، وكما امتحن الله أيوب في ماله ، فلما امتثل أيوب لإرادة الله زاده ما كان عنده .

لكن رينجينا لم تعد إليه ، وإنما تزوجت من أستاذها فريثس شليجل ، ها هنا حدث تغير في تصور « التكرار » عند كيركجارد ، فلم يعد التكرار عنده مضاعفة مادية ، أو إستفادة مادية ، بل هو مضاعفة روحية ، وهبة إلهية ، يستعيد الإنسان به ذاته بعد أن تفككت أوصالها ، وتقطعت أركانها . يقول كيركجارد « أننى أستعيد ذاتى ثانية بعد أن التأم الشق الذى كان فى وجودى » وهذا هو التكرار الحق : استعادة الذات المفككة لوحدها بطريقة يشعر بها صاحبها بأنه استرجع الكل مضاعفاً^(١) .

وفى عام ١٨٤٤ قدم لنا كيركجارد كتابه « تصور الاعتماد The concept of Dread » وهو يعالج سقوط الانسان بإعتبار أن هذا السقوط يمثل مشكلة ميتافيزيقية عاجلها كيركجارد من ناحية سيكولوجية . وقد قسم كيركجارد هذا الكتاب إلى فصول وفقرات ، واستعان بالمقتطفات ولجأ إلى المصطلحات الفنية ، وذلك كى يستطيع مواجهة النظريات اللاهوتية والميتافيزيقية التى كانت سائدة فى عصره^(٢) .

ويتحدث كيركجارد فى هذا الكتاب عن الخطيئة Sin بأسلوب جدلى رائع ، فهو يرى أن القلق يسبق الخطيئة ، ويقترب بالإمكان والحرية ، وهو كاليأس يعطى الوجود ما يميزه ، بل هو يكتشف للموجود عن وجوده . وإذا كان من الحق أن لا تعطى ، وإنما الذى يعطى هو إمكانية الأنا فحسب^(٣) ، فإن كل إنسان يجد نفس أمام العدم ، وكأنه ينحنى على الفراغ . إنه دوار حيال

(1) Croxall, T.H. : Kierkegaard studies, p. 163

(2) Johnson, H.A, & Thulstrup, N. : Akierkegaard Critique, p. 15

(3) Kierkegaard, S : Journals, No 955.

مالا يوجد ، لكن من الممكن أن يوجد بفضل حرية لم يشعر بها المرء ، بعد ، حرية لا تعرف نفسها^(١) وقلق الروح يشبه هذا الدوار الجثائي ، حيث هو خوف وإنجذاب في وقت واحد مجرد بريق لإمكانة ، وهو كذلك لإنسحار رهيب^(٢) ولما كان القلق نوعا من النفور العاطف أو من العطف النافر ، فهو اشتها لما نخافه ، ونخوف لما نشتهي^(٣). وفي هذا الازدواج المفعم بجاذبية سحرية (إستغواء الحية في سفر التكوين) وقعت الخطيئة الأولى ، ولهذا تبدو - كما يقول كيركجارد - وكأنها خالية من المسئولية ، وهذا الخلو هو الذى يعطيها ما فيها من إغواء^(٤) .

الخطيئة تثير القلق ، كما تؤدي إلى الرعب والارتعاد فالقلق الناجم عن شعورنا بالخطيئة يقيم الرعب والضياع والدمار إلى كل جوار لإنسان^(٥) . وهذا الشعور نجده حتى عند الأطفال الذين يتسمون بالبراءة يقول كيركجارد « هذا هو السر العميق للبراءة ، فهي في نفس الوقت قلق »^(٦) .

أما كتاب كيركجارد «نتف فلسفية» Philosophical Fragments ، والذى ألفه عام ١٨٤٤ فلقد كتبه على النمط الإغريقي القديم ، وإستعان في وضع المشكلة ، وكذا في المنهج المستخدم بطريقة سقراطية^(٧) .

حاول كيركجارد في هذا الكتاب إلقاء الضوء على دور العقل ، ومدى تدخله في مسألة الإيمان المسيحي ورأى في هذا الصدد أن المسيحية دين المفارقة ، وأن العقل لا يستطيع أن يفهم تلك المفارقة ولأن يحضها لقواه الفاهمة ، هذه ناحية سلبية ، أما الناحية الإيجابية فهي تتمثل في إدراك العقل بأن مسألة الإيمان لا يمكن أن تفهم لأنها من دائرة أعلى من دائرة العقل وتتجاوزها .

(١) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٨

(٢) Kierkegaard, S. : Journals, No 155 (٢)

(٣) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٩

Kierkegaard, S. : Journals No 255. (٤)

(٥) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٩

Kierkegaard, S. : The Concept of Dread, p. 46. (٦)

Johnson, H. A. & Thulstrup, N. : A Kierkegaard critique, p. 15. (٧)

كما يحاول كيركجارد أن يجيب في هذا الكتاب على سؤال هام هو هل يمكن للخلاص الأبدى لفرد ما أن يرتكز على حادث تاريخي ؟ لقد ذهب هيغل إلى أن مصاعب المسيحية يمكن أن تحل في ضوء تركيب فلسفي أعلى ، بحيث يمكن وضع العملية الدينية على هيئة تصورات وأفكار موضوعية يمكن للعقل أن يفهمها ويعيها .

يرفض كيركجارد في هذا الكتاب محاولة هيغل هذه ، ويرى أن الإيمان المسيحي لا يمكن أن يرد إلى تصورات عقلية ، أو أن يدمج ضمن أفكار نسق فكري مترابط ، أو أن يتحول إلى أمر موضوعي كذلك الأمور التي نجدها في العلم والفلسفة . أن الإيمان يرتكز على المفارقة ، وهذه المفارقة هي لباب المسيحية فالمسيحية ذاتها مفارقة⁽¹⁾ ؛ تنأى عن التفسير العقلى ، وتبعد عن التحليل المنطقي⁽²⁾

لقد رأى كيركجارد أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعي والعلم في حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتي ينبع عن وجدان مفرد مشخص ، ويقوم على المفارقة المطلقة التي تستعصى على كل فكر ، وتفر من أى منطق . وأن العقل حينما ينسى حدوده ، أو حينما يتجاوزها ، فيخضع تلك الدائرة لسلطانه يضل ويتوه ، ويحيل الإيمان إلى مسألة فكرية شاحبة ، في حين أنه علاقة حية مشخصة ، تنبض بالعواطف ، وتتدفق بالوجدان ولذا كان كيركجارد يردد دائما أن الإيمان يتصارع مع العقل الذى ينسى حدوده الصحيحة⁽³⁾ .

ويمكن تبسيط نقاش كيركجارد حول مفارقة المسيحية كما جاءت في كتابه « نتف فلسفية » بمثال نقارنه فيه بسقراط : لقد كان سقراط يعتقد أن الحقيقة توجد وجودا فطريا في كل واحد منا ، ولا تحتاج في معرفتها إلا إلى أن تذكر كل نفس من نفوسنا ماسبق أن رأته في عالم المثل .. عالم الحقيقة القصوى ،

(1) Macquarrie, J. : Existentialism, p.35.

(2) Hollander, L. M : Selections from the writings of Kierkegaard, p.17

(3) Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief, p. 110.

ومادور المعلم هنا إلا مجرد مساعدة الفرد على أن يكتشف الحقيقة الدفينة في نفسه بواسطة منهج معين . إن هذا يمثل دور الاتصال الغير مباشر بالحقيقة . لكن إفرض أن الحقيقة ليست باطنة في الذات الانسانية ، وافرض أن الانسان يستطيع أن يدرك تلك الحقيقة حينما تقدم اليه ، وافرض أن المعلم هنا هو الله المطلق ذاته ، وأنه يتصل اتصالا مباشرا بهذا الانسان ، ويكشف له بعد أن يتحول الله إلى إنسان في السيد المسيح عن الحقيقة ويضمها في داخله . إن هذا يمثل مفارقة الايمان عند كيركجارد ، وهي تجسيد الأبدية في لحظة زمانية ، أو إتحاد اللاهوت بالناسوت أو تلاحم اللامتناهي بالمتناهي . إن مفارقة السيد المسيح وجدت في الجيل المعاصر .

د - موضع كيركجارد في تاريخ الفكر الوجودي

١ - التفسير الأسطوري وبزوغ الفهم الذاتي :

على الرغم من أن الوجودية ، في صورتها المتطورة ، هي ظاهرة تنتمي إلى الفترة الحديثة والمعاصرة ، فإننا يمكن أن نتعقب جذورها في الفلسفات القديمة وحسب ، بل وفي المحاولات السابقة على ظهور الفلسفة ، تلك المحاولات التي كانت تستهدف تحقيق نوع من الفهم الذاتي .

ويمكن أن تتبع تلك الجذور بدءا من المراحل الميثولوجية (الأسطورية) . والواقع أن مسألة « الميثولوجيا » ومسألة تفسيرها حظيتا بإهتمام كثير من الباحثين أمثال شلنج Schelling وستراوس Strauss وكاسيرر Cassirer ويونج Jung وبالتمان Bultmann والياد Eliade وكثيرين غيرهم ، وما زال مدام أقلام الباحثين والمفكرين يسيل حول موضوع « تفسير الأسطورة » .

وفي القرنين الثامن والتاسع عشر ، قامت عدة محاولات نحو رؤية ماهو معقول في الأساطير ، وذلك بواسطة حذف عناصرها الخيالية ، والنفاد بعد ذلك إلى اللباب العقلي الذي بنيت حوله تلك الأساطير . لكن إتضح أخيراً أن

مثل هذا المدخل في تفسير الأساطير كان مدخلا خاطئا ، بحيث تعذر معه التمييز بين الأسطورة الأصلية وبين الخرافات والخزعبلات . وكان لابد من وجود مدخل آخر ، وبالفعل قامت عدة محاولات مشجعة تستهدف معالجة الأساطير باعتبارها حاوية على حقائق ميتافيزيقية لا تستطيع اللغة العادية أن تعبر عنها . وعلى الرغم من أن مثل هذا المدخل الأخير يعزى إلى أفلاطون ، إلا أنه يبدو أن هذه الأساطير كانت تشير إلى أفكار متأخرة ، تحمل في طياتها أكثر بكثير مما كان أفلاطون يفسرها به . وثمة مدخل ثالث يبدو أكثر رسوخا ، حاول أن ينظر إلى الأساطير باعتبارها علما بدائيا primitive science يهتم بدراسة الأصول السببية للحدوثات الطبيعية أو التنظيمات الانسانية . أما النظريات المعاصرة جداً حول الأساطير فلقد نظرت إليها على أنها حقائق سلوكية رمزية تدور حول حياة وأفكار الإنسان ولقد وجهت الأبحاث السيكولوجية الانتباه نحو التشابه بين الأساطير وبين الأحلام ، ورأت في الأساطير عمليات إسقاط للرغبات الداخلية للإنسان . أما الأبحاث الوجودية فلقد رأت في الأساطير التجمع الأولى للإنسان نحو الذاتية ، فلكي نحكي قصة عن البدايات الإنسانية معناها أنك تعترف بالفهم الذاتي .

ونحن نرى أن أى طريقة من طرق تفسير الأساطير السابقة ليست كافية بداتها ؛ فالأسطورة هي ظاهرة مركبة ، ولما كانت تنتمي إلى حقبة سحيقة من الثقافة الإنسانية التي ندرت فيها الأشكال والتركيبات اللغوية أو إنمحت تماما . فإن كل أسطورة منها تحمل ما لاحصر له من التفسيرات . ولذلك فمن المشروع أن تستخدم أكثر من مدخل في محاولة فهم وتعمق معاني تلك الأساطير . ومع ذلك فنحن نرى أن المدخل الوجودى في تفسير الأساطير له أهمية خاصة ، ذلك لأن السؤال الباحث عن ذاتية الإنسان من أجل تلك الذاتية نفسها أو من أجل اكتساب فهم ذاتي يبدو وأنه يحتل مكانة عالية في كل أحوال الوجود الإنساني ، كما أنه يظهر على أنه أكثر أساسية من أية أسئلة أخرى تبحث عن بدايات الاشياء .⁽¹⁾ ولقد بين هذا المدخل بوضوح أنه حتى في المرحلة قبل

(1) Macquarrie j. : Existentialism; p, 19

الفلسفة أى فى المرحلة قبل النقدية للتطور العقلى الإنسانى ، كان الإنسان منهمكا فى نفس المشاكل التى تعد الشاغل الأول للموضوعات الوجودية التى يعالجها الوجوديون اليوم مثل سر الوجود ، اللاتناهى والذنب ، والموت والأمل ، والحرية والمعنى . ولا يجب أن ندهش لهذا ، لأنها مشاكل ترتبط بصميم بناء الوجود الإنسانى نفسه سواء أكان هذا الإنسان عائشا اليوم أو بالأمس أو سيعيش فى المستقبل .

ب - الفلسفة القديمة :

وإذا انتقلنا من العصر الميثولوجى إلى عصر الفلسفة .. عصر الأفكار التأملية . فإننا نجد أنفسنا أمام إنسان قد تيقظ من ظلمات عالم الأسطورة كى يعيش فى نور عالم الفكر . فى هذا العالم الأخير نضج الوعي ، وقامت أفكار نقدية ، واثارت أسئلة راديكالية ، وفى هذه الفترة وجدنا أنفسنا أمام الموضوعات الوجودية التى تمثلت بطريقة كامنة فى الأساطير ، وقد لمستنا عصا العقل ونور الفكر .

ولعل أعظم إسهام فى محاولة فهم بزوغ الفكر التأملى هو ذلك الذى قدمه لنا « كارل ياسبرز » فى تصوره عن « العصر الفأسى Axial age » . وكما ذكر فلقد حدثت نقطة تحول كبرى فى تاريخ الإنسانية وصفها بأنها مثمرة ، وكان ذلك حوالى عام ٥٠٠ ق . م . (قبل هذا العام وبعده بحوالى قرنين أو ثلاث) فى هذه الفترة حدث بعث عجيب وكبير فى الروح الإنسانية ، فهى فترة ظهور أنبياء اليهود ، وفترة ازدهار الحضارة والثقافة الإغريقية ، حيث بدأت محاولات التفلسف تتبدى جلية واضحة عبر كتابات طاليس وهيراقليطس وبارمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، كما أن الدراما والشعر الإغريقين عبرا عن مصير الإنسان وعقبا على المجتمع وقوانينه ، كما تطورت المؤسسات السياسية ، وبدأت الخطوات الأولى فى العلمين الطبيعى والتاريخى ، مع بزوغ نزعات شكية ونقدية وراديكالية . لقد وجه العقل الغربى الاهتمام نحو إنجازات اليونان والديانة اليهودية حينما فكر فيما نسميه بالعصر الفأسى ، لكن إنجازات اليونان وديانة

اليهودية ليسا إلا جزءا من الصورة ؛ إذ يمكن تعقب مثل هذه الروح في عدة ثقافات أخرى . فلقد كان هذا عصر كونفوشيوس في الصين ، وزرادشت في إيران ، والبوذية في الهند .

إن ما حدث في العصر الفأسي كان كبيرا ، ومن الخطأ قصر ما حدث فيه على تكوين واحد أو صيغة بسيطة ، لقد وجدت فيه جذور العقلانية وجذور الوجودية ، الإلحاد والتدين ، دراسة الانسان ودراسة الطبيعة . لقد كان هذا العصر هو نهاية عصر الأسطورة .

إن أهمية هذا العصر بالنسبة إلى موضوعنا ، أى بالنسبة إلى تاريخ الوجودية قد عبر عنه ياسبرز أحسن تعبير حين قال : إن ما هو جديد حول هذا العصر .. هو أن الانسان أصبح على وعى بالوجود ككل ، وعلى وعى بذاته وبمحدوده ، لقد خبر رعب العالم وخبر ضعفه ، كما أخذ يتساءل أسئلة راديكالية ، لقد أصبح يواجه العالم وجها لوجه ، وأخذ يحترق من أجل الحرية وحين اعترف بمحدوده عن وعى وضع لنفسه أهدافا عليا . لقد خبر المطلق في أعماق ذاته ، وخلال تجاوزه عن ذاته «⁽¹⁾» .

وبالطبع فإن الخواص التي ذكرها ياسبرز للعصر الفأسي ليست عامة دائما بالنسبة إلى أى مكان وبنفس القوة ، « فرعب العالم » على سبيل المثال ، لم يكن يظهر إلا بين بعض الناس ، وفي ظروف تاريخية معينة . يقول هنرى فرانكفورت عن الاختلاف القائم بين شعب مصر وشعب العراق « إن الشعور بالخطر ، والضعف الانساني ، الذي ظهر في أوصال الثقافة العراقية ، كان غائبا عن مصر »⁽²⁾ وبالمثل فلقد كان هناك إختلاف كبير في العصر الفأسي بين ثقافة وأخرى : بين الاتجاه الخارجى للفلسفة اليونانية الطبيعية المبكرة والاتجاه الباطنى للفكر الهندى ، بين الطبيعة الأخلاقية والنبوية للدين اليهودى والتجربة

(1) Jaspers, K : The origin and Goal of History, translated by Micheal Bullock (New Haven and london 1953) p, 2.

(2) Frankfort, H. : Kingship and the Gods. Astudy of ancient Near Eastern Religion as the integration of society and Nature (chicago 1944) p. 4.

السحرية للشرق .. وهكذا يمكن إقامة ما لاحصر له من التقابلات . لكن في كل هذه الثقافات ، وفي كل الحالات المختلفة من الخبرة التي تعبر عنها ، فإننا نرى بالطبع - كما ذكر ذلك ياسبرز - الإنسان الذي يواجه نفسه بطريقة جديدة يحاول فيها أن يفهم ذاته .

إن نظرة واحدة لكل من الدوائر الثقافية الثلاث في العصر الفأسي لكفيلة بأن تبين لنا مدى الاهتمام بالمسائل الوجودية . والواقع أن إرهابات فلسفة الوجود كانت سائدة في ثنائها ، وهذه الدوائر الثقافية الثلاث هي : دائرة الدين اليهودي في عهد الانبياء ، والثقافة الإغريقية الكلاسيكية ، والفلسفة الدينية الشرقية .

إن الطابع الوجودي لتعاليم أنبياء اليهود كان واضحا ، ويتمثل كما يذكر « مارتن » في « التحول الكلي للإنسان » أكثر مما يتمثل في التوبة أو الندم Rebentance وهذا يتضمن بلا شك ثورة في مجال الوجود الإنساني ، لأن التحول هنا سيكون إنتقالا من عبادة الأوثان ومن الطقوس التي تهدر إنسانية الإنسان إلى العلاقة المسؤولة تجاه الله والمجتمع : وهذا يشير إلى التعرف على الذنب ، وقبول المسؤولية ، واختبار التكامل ، وعدالة المجتمع .

ولم تكن رسالة أنبياء اليهود موجهة ضد الطقوس الوثنية وحسب ، لكنها كانت موجهة أيضا ضد العقلية الأسطورية⁽¹⁾ .. لقد كانت تنادى بالتحول إلى المستقبل ومواجهة الطابع الزماني والتاريخي للموجود الإنساني ، في مقابل الميثولوجيا التي تنادى بالهروب من أي تحديد زماني أو تاريخي⁽²⁾ .

لقد إهتمت دائرة الدين اليهودي في عهد الأنبياء بالذنب ، والتحول ، والمسؤولية ، واختبار الوجود الإنساني في عينيته ، ومعرفة حقيقة الزمان والتاريخ ، ولكل موضوعات وجودية من الطراز الأول .

وإذا عدنا إلى الدائرة الثانية .. دائرة الثقافة الإغريقية فإننا نواجه بظاهرة

(1) Eliade; M. : Cosmos and History, The Myth of the eternal Return

(New york 1959) p. 7.

(2) Buber; The prophetic faith. translated by c. witton- Davies 2 ed

(New york 1960) p. 96.

مختلفة تماماً عما وجدناه في الدائرة الأولى . ففي الفلسفة اليونانية نجد إتجاهاً عقلياً خالصاً يتعد عنه الوجوديون اليوم تماماً ، لكن دودس Dodds يرى أن اليونانيين الأوائل لم يكونوا عقليين وحسب ، بل ظلوا على إعتقاد راسخ بقوة وعظمة ما هو لاعقلاني^(١) .

نعم لقد بدأت الفلسفة الإغريقية بإتخاذ مبدأً طبيعى واحداً عند طاليس وانكسيمانس وانكسيمندريس في تفسير الطبيعة والوجود ، وجاءت بعد ذلك خطوات تفسير الطبيعة بأكثر من مبدأً طبيعى واحد ، أما الإنسان فقد كان خارج دائرة البحث . لكن هيدجر يعزو البدايات الأولى للفلسفة الغربية إلى فلسفتي هيراقليطس وبارمنيدس بالذات خصوصاً في بحثهما حول العلاقة بين الوجود والمعرفة أو بين الوجود والفكر^(٢) . وطبقاً لهيدجر فإن هذه البصيرة اليونانية الأولى سرعان ما فقدت ، وأصبح طابع الفكر الفلسفى الغربى بعد ذلك هو طابع « تناسى الوجود » وتأكيد الفكر . ومع ذلك فإن الإرتباط بين الفكر والوجود الذى هو خصيصة لفكر هيراقليطس وبارمنيدس هو نفسه الذى تحاول الوجودية المعاصرة إقامته^(٣) .

ويعد سقراط ذو أهمية خاصة بالنسبة إلى الوجودية ، فلقد حدثت معه ثورة في الفلسفة الاغريقية حيث تم نقل إنتباه الناس من الطبيعة إلى الانسان نفسه باعتباره محور الفكر الفلسفى . وأصبح الحوار الذاتى هو المنهج ، والمعرفة الذاتية هى هدف الفلسفة ، ولم تعد الاعتقادات حول الشفقة والشجاعة والعدالة كافية إذ تساءل الناس بعمق - بفضل سقراط - عن فهم الحياة التى يشاركون فيها كإنسانيين . ومن هنا نفهم إعجاب كيركجارد بشخصية سقراط « فهو يبقى صادقاً مع نفسه ، بتوافق عجيب »^(٤) .

(1) Dodds; E R : The Greeks and the irrational (Berkeley, Calif 1951)

p. 254

(2) Seidel, G.L. : Martin Heidegger and the Pre-socratic (Lincoln Neb, 1964) p. 25.

(3) Macquarrie, j. : Existentialism, p. 24.

(4) Kirekegaard, S. : Philosophical Fragments, translated by D.E Swenson (Princeton 1936) p.6.

ويمكن أن نلاحظ وجود وجهين متعارضين في سقراط : فهو من ناحية يعد أعظم نصير للعقلانية ، وهو كواعظ يجادل الناس حول الحقيقة ، يعتبر أعظم الوجوديين من بين العقليين . ويأسر يز يعتبر على صلة وثيقة بسقراط من هذا المنحنى الأخير من حيث إهتمامه بالفلسفة الوجودية التي تعطى إعتباراً كبيراً للعقل تماماً كما كان يفعل سقراط .

أما الدائرة الثالثة والأخيرة والتي تذهب بنا إلى الشرق فإن ياسر يز يعد أيضاً واحداً من أكثر الذين فتحوا الأبواب أمام أفكار الفلسفة الآسيوية والديانات الشرقية ، كما حاول أن يقيم الصلة بين الأفكار الشرقية وبين وجودية الغرب . وحين نقرأ كتاب سوزوكي على سبيل المثال فلا يسعنا إلا أن نخرج بانطباع كبير عن أوجه الشبه العديدة التي تربط بين البوذية والوجودية .^(١)

وبعض أوجه الشبه هذه أزيل عنها النقاب بواسطة مقالة يوشنوري تاكوشي y. Takeuchi المعنوية بـ « البوذية والوجودية : حوار بين الفكر الشرقي والغربي » حيث ذكر في مقالته هذه أن هناك كثيراً من الأفكار المتشابهة في البوذية والوجودية منها فكرة الوجود وفكرة العدم وفكرة القلق .^(٢)

ج - من بداية المسيحية إلى العصور الوسطى :

دعى يسوع المسيح إلى الاعتراض على الطقوس الوثنية وإلى المناداة بالمسؤولية والطاعة الداخلية ، وبأن الحياة وجود يقابل الآخرة . وعلى الرغم من أن المسيح قد تحدث عن الثواب والعقاب ، فهو قد رأى أن الدافع الرئيسي للعبادة أو الطاعة يكمن في رغبة الفرد كسب وجوده الأصيل « فمن يطلب كسب حياته سوف يفقدها ، لكن من يخسر حياته سيحتفظ بها »^(٣) .

(1) CF D.T. Suzuki : An introduction to Zen Buddhism (New York 1964)

(2) Takeuchi, y. : Buddhism and Existentialism : The Dialogue Between Oriental and occidental Thought, Religion and Culture, ed w. Leibrecht (New York 1959) pp. 291-318.

(3) CF. Bultmann, R : Theology of the New Testament. Translated by Kehdrick Gropel (New York 1951) V.i pp. 3-22.

ولقد فهم القديس بول St. paul الوجود بطريقة تختلف عن تلك التى كانت موجودة لدى المسيح ، كما عبر عنه بلغة مختلفة . فهو قد استخدم مثلا مصطلحات مثل : الخطيئة ، اللحم ، الروح ، البدن ، النفس ، الحياة ، العقل ، الضمير ، القلب ، الحرية ، الإيمان ، الأمل ، الحب ، ولقد أعجب السيكلوجيون والوجوديون المعاصرون بتلك المصطلحات ، وبلاستخدام الدقيق لها من قبل القديس بول . وحينما نقارن لغة القديس بول بلغة الأساطير فإنه لا يسعنا أن نقرر هذا التقدم الجبار الذى أتى به بول . وفى عهد هذا الأخير كانت المصطلحات صالحة للتعبير - بطريقة فينومينولوجية لاميثولوجية - عن البناءات الرئيسية للوجود الانسائى ، وعن طبيعة التحول الذى كان يجب أن يقام من أجل الوصول إلى الذاتية الأصلية^(١) .

والواقع أن جزءاً من مصطلحات المذهب المسيحي عن الإنسان والتي وجدت طريقها فى كتاب العهد الجديد مستقاة من العالم الهلنستى ، ومن الغنوصية على وجه خاص ولقد أشار بالتمان إلى أن « الغنوصية قدمت بأسطوريتها ذخيرة من المصطلحات التى بدت معقولة لعدد كبير من الناس »^(٢) وعلى الرغم من أن الغنوصية أكثر اتصالاً بالوجودية المعاصرة من مسيحية العهد الجديد ، إلا أننا يمكن أن نجد أواصر اتصال بين هذه المسيحية وبين الوجودية المعاصرة : كمحاولة بلوغ الفهم الذاتى والحديث عن المفارقة المطلقة (وستحدث عنها كيركجارد تفصيلاً فيما بعد) والمباعدة أو الاتجاه إلى باطن الذات ، والإثم والذنب والخطيئة والقلق والمسئولية وغيرها من أفكار وجودية . وهذه الأمور تتناقض مع الخضوع المطلق للعقل ، وهى فى ذلك تتمشى مع روح الفلسفة الوجودية المعاصرة ، وذلك رغم أننا نجد بين الباحثين من يحاول إضفاء نوع من العقلانية على المسيحية ، أو بمعنى أدق محاولة إخضاع المسيحية تماماً للعقل . وفى هذا الصدد يقول هارناك Harnack « إن المسيحية بدون نظرية ، أى بدون تعبير واضح لمحتوياتها ، هى أمر لا يمكن

(1) Macquarrie, j. : Existentialism, p, 27.

(2) Bultmann, R. : Theology of the New Testament, p, 164.

تصوره»^(١) .

إن تطوير هذا القول الأخير نتج عنه غمط من اللاهوت الميتافيزيقي الذي يقوم على قضايا نظرية ، وظهر في هذا الصدد لاهوتيون ميتافيزيقيون من أمثال القديس أغناطيوس st. ignatius والقديس أثاناسيوس Athanasius وغيرهما إلا أن القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) له أهمية خاصة من بين هؤلاء فيما يتعلق بالتمثيل الوجودي للمسيحية منذ عهد القديس بول ، بل وهناك من يعتقد حتى اليوم أن أوغسطين هو من زمرة الوجوديين .

لقد وجد أوغسطين في الإنسان نوعاً من الغموض أو السر : فإذا عنيينا بالهاوية Abyss عمقاً كبيراً ، فإن قلب الإنسان هو تلك الهاوية وقولنا بأن ليس هناك ما هو أعمق من الهاوية يعادل قولنا بأن ليس هناك ما هو أعمق من القلب نعم قد يتحدث الإنسان ، وأن يستمع إلى الغير ، وقد يرى غيره ، ويراه هذا الغير ، لكننا لا نستطيع أن نقرأ أفكاره ، أو أن نتغلغل في باطنه ، كما لا نستطيع أن نلمس أو أن نرى قلبه .. فهناك في الإنسان عمقاً كبيراً يتوارى عنه وغيره»^(٢) ومن ثم فإن البحث عن الحقيقة ، وفهمها ، يجب أن يتم لا من خلال الكشف عن أعماق وجود الإنسان ، ومن خلال التجربة المباشرة بالحياة . والذات عند أوغسطين غير مستقرة كما هي عند الوجوديين^(٣) .

ولقد سار اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى تجاه ما هو عقل ، وميتافيزيقي ومنطقي ، حتى لقد قيل أن القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) قد اتجه نحو « الماهوية » Essentialism ولم يدفع الاهتمام إلا قليلاً بالوجودية . ولعل هذا هو ما حدا بالوجوديين المعاصرين إلى أن يركزوا لا على القديس توما الاكويني ولكن بعدد من تابعيه اتخذوا منه الموقف المضاد ، وتعمقوا مرة أخرى في داخل الحياة الانسانية ويحتل إيكهارت Eckhart

(1) Harnock, A. : History of Dogma. Translated by N. Buchanan, (London 1897) vol, 1, p, 22.

(2) Przywara, A. : Augustine Synthesis, (New york 1958) p. 421.

(3) Macquarrie : j, : Existentialism, p, 29.

(١٢٦٠ - ١٣٢٧) مكاناً ممتازاً بين هؤلاء ، وهو الذى كان له تأثيره . الفد على الفلسفة الألمانية حتى هيدجر . ونحن نجد عند إيكارت أفكاراً مثل « الوجود » و « العدم » والتعمق فى الذاتية . يقول إيكارت : « كى يحصل الإنسان على قلب الله ، عليه أن يحصل أولاً على معرفة ذاته » (١) .

د - عصور الإصلاح والنهضة والتوير :

لقد تمثلت فى تعاليم مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣ - ١٥٤٦) الموضوعات الوجودية بأوضح وأجلى ما يكون ، لقد كان يحاول أن ينقى المسيحية من الشوائب التى علقت بها ، ومن الفساد الذى علق برجالها . ولقد حارب لوثر من أجل حرية الإنسان المسيحى تجاه فساد البابوات ورجال الكنيسة وصكوك الغفران ، وحاول أن يجعل كل مسيحى مسئولاً عن وجوده الفردى خلال مجتمع مسيحى . وأن يقيم صلة بين الإنسان وبين الله تمتاز بأنها مباشرة لا تحتاج إلى توسط كنسى أو بابوى . كما قدم وضعاً وجودياً للإيمان وللعقيدة ، تكون فيها العلاقة بين الإنسان والله علاقة شخصية بحتة ، وهذا هو ما سيقول به كيركجارد فيما بعد .

ولقد تابع تلميذه فيليب ميلانشتون Melanchthon (١٤٩٧ - ١٥٦٠) نفس الخط المؤدى إلى البروتستانتية ، وإلى تحرير الإنسان من الفساد الكنسى ، وإلى الحديث عن الخلاص الذى رأى هو وأستاذه لوثر أنه شخصى وذائق ، والحديث عن الخطيئة والذنب بأسلوب وجودى .

وقد ركز ديسيدريوس إراسموس D. Erasmus (١٤٦٧ - ١٥٣٦) على الجانب العاطفى والانسانى ، وعالج موضوعات الحرية والكرامة بنفس الطريقة التى عالجها بها كارل ياسبرز فيما بعد ، وقاد هو ورفاقه من أصحاب الاتجاه الإنسانى ثورة عارمة ضد المدرسين أصحاب الاتجاه الماهوى .

(1) Eckhart, M : A modern view translated by R. B. Blakney (New York 1941) p. 243.

ولا يمكن أن نتغافل هنا عن مفكر النهضة الايطالى جيوفانى بيكو ديلا ميراندولا (١٤٦٣ - ١٤٩٤) الذى هاجم المفكر الماهوى المدرسى المتصف برسم خطوط محددة للطبيعة الإنسانية^(١) ، وتوقع ماسيقوله سارتر بعد ذلك من أن الانسان هو الذى يخلق ذاته ، ويحدد ماهيته .

وعلى الرغم من أن علم عصر النهضة قد قدم عاملا جديداً أثر في فهم الإنسان للعالم ولنفسه ، فإننا يجب أن نشير هنا إلى أن الكوزمولوجيا الجديدة كما قدمها كوبر نيكوس وجاليليو وكبلر ونيوتن جعلت الإنسان يشعر بضآلته وسط عالم رحب وواسع . وكان بليز بسكال B. Pascal (١٦٢٣ - ١٦٦٢) واحداً ممن عبروا عن الشعور الجديد للإنسان والذى يتسم بالاغتراب في العالم . وقد لوحظ مراراً أن أفكار بسكال في هذا الصدد كانت بمثابة إرهابات أولية للوجودية في عدد من النقاط منها : أن ثقة الانسان بخبرته حينما نظر إلى نفسه كمحور للأشياء فتحت أمامه طريق الرعب إزاء صمته بالانهاية له من المكان ، ومنها أن البراهين على وجود الله تؤدي إلى إثبات هذا الوجود ، ولكن هذا الإله الذى تثبت وجوده تلك البراهين هو إله ميتافيزيقي أو علمي وليس إله إبراهيم ولا إسحق ولا يعقوب ، ومنها أن على الانسان أن يخاطر حتى ولو لم يكن مسلحاً بالمعرفة^(٢) .

لكن الطابع العقلاني ، كان طابع ديكارت وتابعيه من الفلاسفة الغربيين ، واشتط بعض المفكرين في اهتمامهم بالعقل ، ومنهم كريستيان وولف Ch. wolff رائد عصر التنوير الألماني ، والذى كان يعتقد أن كل الحقائق بما فيها الحقائق الدينية يمكن صياغتها برموز رياضية ، ومع أن البعض الآخر كانوا من أنصار النزعة الشكية كهيوم وكانت إلا أنهم سلموا بالنزعة العقلية بنحو أو بآخر . ومع ذلك فلقد سمعنا في تلك الفترة أيضاً أصواتاً تعرفنا عليها اليوم بأنها وجودية ، ولعل أكثرها تأثيراً هي تلك التى صدرت عن جوهان جورج هامان

(1) Giovanni pico della Mirandol : Oration on the Dignity of Man,
Translated by A, Robert Copomigri (chicago) pp. 4-5

(2) Macquarrie, j. : Existentialism p-33

J.G. Hamann (١٧٣٠ - ١٧٨٨) . ولقد نقد هامان فلسفة كانط ، كما نقد كل فلسفة عقلية في عصره ، وكان له أثره البالغ على كيركجارد في عدة نقاط محورية .

رفض هامان كما رفض كيركجارد من بعده أن يكون العقل أساساً للإيمان ، كما تبذل كل محاولة تبغى تشييد نسق عقلي صارم لأمر العقيدة وهو يقول في هذا الصدد « ليس لدى استعداد للحقائق والمبادئ والأنساق ، ولكنني أجدني على أتم استعداد للتف والخيالات والإلهامات الفجائية »^(١) ويقول أيضاً « إذا كان من الغباء أن يقول إنسان (ليس ثمة إله) فإن من يحاول البرهنة على وجود الله يعتبر أكثر غباء . وإذا كان العقل وكانت الفلسفة مبعثاً هذه المحاولة ، فليس من الخطأ أن نكفر بها »^(٢) إن الإيمان يتطلب قفزة Leap وراء العقل . وبهذه الأقوال وغيرها يبدو « هامان » غريباً عن الاتجاه العقلي الذي ساد القرن الثامن عشر ، ويبدو مبشراً لآراء كيركجارد في نفس الوقت .

هـ - الوجودية الحديثة والمعاصرة (القرن ١٩ والقرن ٢٠) :

شهد نهاية القرن الثامن عشر صراعاً حاداً بين التنويريين العقلانيين من جهة وبين الحركة الرومانسية من جهة أخرى . ونحن لانستطيع أن نربط بين الوجودية وبين الحركة الرومانسية اللهم إلا بمعنى أنهما معا يقفان ضد النظرة العقلية الضيقة .

ونحن نعتبر سورين كيركجارد S. Kierkegaard (١٨١٣ - ١٨٥٥) الأب الحقيقي للوجودية الحديثة والمعاصرة ، وهو أول فيلسوف أوربي يحمل بطاقة الوجودية ، بالمعنى الحقيقي . ولقد عده المؤرخون والناقدون على أنه يحتل مكانة عظيمة في تاريخ العرف الوجودي ، وأنه يمثل الخطوة الحاسمة في طريق التطور التاريخي للوجودية .^(٣)

(1) Smith. R C & Joham Georg Hamann A study in Christian Existence With Selections from his writings (London 1960) p. 22.

(2) Ibid, p. 253

(3) Macquarrie, J. : Existentialism, p. 34.

ونحن نلاحظ إرتباطاً بالغاً عند كيركجارد بين الحياة وبين الفكر ، ذلك الإرتباط الذى عنى به أغلبية الفلاسفة الوجوديين . فقد كان يعتقد أنه صاحب رسالة تتسم بأنها دينية ، وأدرك أنه لا توافق بينه وبين خطيبته ريجينا أولسن إلا إذا تعمق الاتجاه الدينى لديه ، ففسخ خطبته وهو يعتقد أن خطيبته سوف تعود اليه بعد ذلك تماماً كما عاد إسماعيل إلى أبيه إبراهيم ، وكان من المفروض أن يضحى به كما أمره الله بذلك كان كيركجارد يعتقد أنه « لا يتوقع لنفسه أن يحيا حياة أرضية سعيدة »^(١) وفى مثل هذا الاعتقاد تكمن فكرة الفرد أو الإنسان الخاص بأوضح ما تكون ؛ كما تظهر فكرة الذاتية وفكرة الشدة باعتبارهما معياران للحقيقة والأصالة .

وطبقا لهذا ينتج أننا لا نتصل بالحقيقة إلا فى لحظات الشدة الوجودية ، خصوصا فى اللحظات التى يكون علينا فيها أن نتخذ قرارات أليمة . يقول كيركجارد « حين نقوم باختيار ما ؛ فليس من المهم أن يكون إختيارنا صحيحا ، ولكن المهم هو إهتمامنا واندفاعنا العاطفى نحو هذا الاختيار ، وها هنا تفصح الشخصية عن « تناهيها الداخلى بدلا من أن تتجمد »^(٢) وهذه اللحظات أيضا تتسم بالقلق العميق « كدوار الحرية ، الذى يحدث حينما ننظر الحرية إلى إمكاناتها الخاصة »^(٣) إن الحياة التى ندركها فى هذه اللحظات لا يمكن ردها إلى نسق من الأفكار لأنها متقطعة وغير متصلة ومن هنا كان هجوم كيركجارد الحاد على النسق الهيكلى .

ولقد كان كيركجارد مهتما مثل « هامان » بالمشكلة الدينية وكيف يمكن أن يصبح الإنسان مسيحيا . ورأى أن تطور الذات إنما يتم من خلال الانتقال من المدرج الحسى إلى المدرج الأخلاقى ثم إلى المدرج الدينى فى نهاية المطاف ، كما ذهب إلى أن المسيحية ذاتها عبارة عن مفارقة مطلقة ، وأنها تتطلب قفزة نحو

(1) Kierkegaard, S : journals No 785

(2) Kierkegaard. S : Either/or, Afragment of Life, Trans. by W. Lowrie (princeton 1944) p, 241.

(3) Kierkegaard. S. : The Concept of Dread. Trans, by w'Lowrie (Princeton 1944) p. 55

الايان . ولقد هاجم كيركجارد الكنيسة ورأى أن رجالها يحاولون جعل التعاليم المسيحية أفكاراً عقلية يمكن تدريسها . يقول كيركجارد « في الكنيسة تحولت التعاليم إلى ناحية عقلية صرفة ، أو تحولت إلى مذهب ، وجعلتنا نوجه كل اهتمامنا تجاه ما هو عقلي »^(١) وسوف نرى فيما بعد أن كيركجارد وجه هجوماً حاداً على كل نزعة عقلية أينما كانت .

ولا يمكن أن نهمل هنا ذكر « مذكرات في العالم السفلى » لدوستويفسكى ؛ ففيها نجد أشواك هيراقليطس النقدية اللاذعة ، وسخریات سقراط التي لاتضاهى ، وكذلك انفعالات اسبينوزا الأليمة ، إن « مذكرات في العالم السفلى » استغرق متعمق في الذات ، وتوتر عاطفى مجهد ، مع دعوة حارة لصفاء النفس ونقاء الروح .

تفضح هذه « المذكرات » الأوضاع المتكلفة ، وتزيل الأقنعة والحجب .. إنها دراما الذات الواعية بنفسها تماماً ، الذات التي تترك نقاط ضعفها ويأسها ، والتي تعقد العزم على التخلص من ذلك ، إن مانسمعه في هذه المذكرات أغنيات جديدة عن الفردية لم تسمع من قبل ؛ لاهى كلاسيكية ، ولادينية ، ولارومانتية .. إن الفردية تقدم هنا بلا رتوش وبلا تنقيح ، فهي ليست موضوعة في قالب مثالي ولا قدسى .. إنها فردية واقعية بائسة .. نائرة .. ورغم ذلك البؤس كله فهي تحمل أعلى درجات الخيرية .^(٢)

ولعل مهاجمتنا للعلم المادى تذكرنا بالرومانتيكية ؛ لكن « مذكرات من العالم السفلى » ليست رومانتيكية بالمرّة ، فلقد لاذت الرومانتيكية بالفرار من الحاضر لكي تغرق في الماضى ، وتتطلع إلى المستقبل ، والعالم الآخر ، ولكى تستغرق في ضباب حالك مبهم في معظم الحالات .. إنها خداع ذات .. إنها خداع ذات .. إنها على استعداد لمجابهة أى شيء عدا الحقائق .

(1) Kierkegaard, S : journals No 1087

° ولد دوستويفسكى في موسكو عام ١٨٢١ ، وطبع مؤلفه « مذكرات من العالم السفلى » عام ١٨٦٤ وتبعه « بالجريمة والعقاب » ثم « المعتوه » ثم « الممسوس possessed » ثم الأخوة كارامازوف ومات عام ١٨٨١ واعتبرته روسيا بطلا قومياً .

(2) Kaufmann, W. : Existentialism from Dostoevsky To Sartre, p. 12.

إن « المذكرات » دخيلة من دخائل الحياة في ذات إنسان ما مشخص .. مزاجه .. يأسه .. قلقه .. قراراته التي تدور وتتحرك حتى تصل إلى مركز ذاته ، ثم يتلاشى كل شيء على خشبة مسرح الذات بحيث لا يبقى منظر على الإطلاق .

وإذا مارحنا نبحت في ماضى الأدب الأوربي السحيق عن شيء يشبه قليلا هذه المذكرات ، فلن نجد في الفلسفة ، بل في الغالب سنجده قريباً من كتابة الفلاسفة المسيحيين من أمثال أوغسطين وبسكال . وبالتأكيد فإن الشبه هنا نجد بعيد للناظرين أكثر من أى مشابهة أخرى . ولكننا في المسيحية إذا ما طرحنا جانباً كل خلفية عن الاعتقاد بالخطيئة الأصلية ، سنلاحظ أن هناك تركيزاً على الانسان الغارق حتى أذنيه في الفسق والرذيلة ، وتركيزاً على الجانب المعتم من الحياة الباطنية في الإنسان .

ويحضرنا في هذا المقام أيضاً كتاب « الاعترفات » لجان جاك رسو ، وعقيدته الكالفنية تلك التي انقلب ضدها ، ونكرانه أيضاً للخطيئة الأصلية ، وتأكيده على أن الإنسان خير بطبيعته ، ثم إنجائه باللائمة على كل إنسان فاسد في المجتمع ، ثم مباشرته بنفسه شرح الكيفية التي يتم بها إلغاء وإبطال كل فساد في المجتمع الفاضل الذي تحكمه قوانين الخير الأسمى . في « مذكرات من العالم السفلى » لدوستوفسكى ليس هناك مجتمع فاضل يمكنه أن يحرر الإنسان من فساده . والكتاب إذا ما قورن بكتب أخرى يعد إلهاماً جذلياً مغايراً لروسو وكل ما هو تقليدى في الفلسفة الاجتماعية منذ افلاطون وأرسطو مروراً بهوبز ولوك وحتى بنتام وهيغل وجون ستيوارت مل .. إن الإنسان الذي خلقه دوستوفسكى في هذا الكتاب يصمد في ثبات أمام مأسمته ، المسيحية التقليدية فساداً وانحلالاً ، بيد أنه - أى دوستوفسكى - لا يعترف بخطيئة أصلية ولا يعتقد في إله ؛ فإرادة الإنسان عنده ليست فاسدة ، إنها فقط منحرفة من وجهة نظر العقليين وغيرهم الذين رفعوا من قيمة المناهج المنمقة المرتبة على

نسبة إلى كالفن مؤسس هذا المذهب ، وهو مذهب إجتهادى نصرالى .

حساب الفردية التي تتمتع بنسج بالغ الجودة (١).

ويذكر كوفمان « أنه لا يجد سبباً يدعى من أجله دستوفيسكى وجوديا ، لكنه يعتقد اعتقاداً جازماً أن الجزء الأول من « مذكرات العالم السفلى » كان بمثابة مقدمة استهلاكية رائعة للوجودية » (٢)

و حين الحديث عن نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) فإن أول ما لابد من التسليم به حين نقد مقارنة بينه وبين كيركجارد ، هو أن تفكير نيتشه - شأنه في ذلك شأن كيركجارد - ما هو إلا إنعكاس عن شخصيته ، وهذا المطلب الرئيسى الذى جعل منه كيركجارد أبرز سمة في أى مذهب وجودى ، حققه نيتشه إلى أعلى درجة ؛ فقد أعلن بما يكاد يكون نفس ألفاظ المفكر الدانماركى قائلاً « لقد كتبت كتبى بدمى » . ومن الموضوعات التى إهتم بها نيتشه « أن الفكر والحياة يحدد أحدهما الآخر تحديداً وثيقاً إلى حد أننا لا نستطيع أن نفهم الواحد إلا بالآخر » . وكما أن كتابات كيركجارد لم تكن فى الحقيقة سوى خطوات تربيته لنفسه ، وسوى تعبيرات متتالية عن تاريخه ، فكذلك لم تكن فلسفة نيتشه سوى تعبير عن حياته ، وترجمة لمأساته الشخصية فى صميمها . غير أن هذا الاتجاه الذى قد لا يكون أكثر من واقعة بسيطة خالصة قد أصبح فى نظر نيتشه كما كان فى نظر كيركجارد ، الصورة التى لابد منها لكل فلسفة حققة ؛ لأن كلا منهما يرى أن الفكر لا تكون له قيمة إلا بمقاومة ما إذا كان منبثقاً من الوجود نفسه ، ومستغرقاً للحياة بأكملها ، وقائلاً لكل المخاطر التى تنشأ عن هذا الاستغراق ، ويردد نيتشه دون أن يعرف سلفه ، سخريات كيركجارد من المفكر الخالص الذى يزعم بأنه يخرج تأملاته النظرية من مقتضيات الوجود الفردى والوسط التاريخى . هذا المفكر الذى لا جسد له ، العابد للمعرفة التى لم يدنسها شيء ، والذى يسميه نيتشه « الإنسان النظرى » لا يكف نيتشه عن أن يكيل له السخرية (٣) .

(1) Kaufmann, w. : Existentialism from Dostoevsky to Sartre, p. 13.
(2) Ibid : p. 14.

(٣) انظر : ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٥٤

ونيتشه ضد الإتجاه الموضوعى ومع الاتجاه الذائقى ، فهو لا يدعى الموضوعية أبداً ، وهو يقبل التناقضات التى تمرق - على نحو ما - تاريخه . والأنساق المذهبية - فى نظره . وهم وعبت فى الوقت نفسه ، لأن الحياة تغير متصل ، وانتقال من الشيء إلى ضده ، بل لأن الشعور بتعقيدات الوجود يستبعد الإدعاء لمنطق المذاهب الصارم ؛ فالواقع نسيج من الأضداد وأنواع الصراع ، وهو لا يستوعب أبداً فى مظهر واحد ، وكل إيجاب يستدعى سلباً ، وكل نفى يشمل تأكيداً . وهذا التعدد لوجهات النظر المتعارضة هو وحده الذى يضى بعد العمق على الحياة والتاريخ ، ويجعلنا ندرك تجربة الوجود الباطنة فى حقيقتها الديالكتيكية .

كتب الكثيرون عن « موت الإله » مستندين إلى قول نيتشه « لقد مات الإله ، وسيظل ميتاً ، ونحن الذين قتلناه »^(١) وهذا القول يحتمل : تحرير الإنسان حتى من السلطة الإلهية ، كما يحتمل الاتجاه نحو العدمية nihilism ، لكنه قد سبب على أى حال عذاباً متصلاً لنيتشه كما يقول « بوذمان »^(٢) .

ولعل هذا هو الذى جعل نيتشه يتجه إتجاهاً مخالفاً لكيركجارد فيما يتعلق بالمسيحية : فبينما كان شاغل كيركجارد الأول هو كيف يمكن أن يكون الإنسان مسيحياً ، هاجم نيتشه المسيحية ووصفها بأنها دين العبيد ، كما ذكر أن « العقيدة المسيحية هى انتحار متصل للعقل »^(٣) نعم لقد كان كيركجارد يقبل مثل هذه التضحية ، لكن الأمر كان عن خلاف ذلك فيما يتعلق بنيتشه ، إذ أن هذا الأخير قد أحل « السوبر مان » محل المسيحية . وهذا الانسان الأعلى « السوبر مان » هو عند نيتشه مبدع كل حرية وكل قيمة .

أما كارل ياسبرز K. jaspers الذى ولد عام ١٨٨٣ فلقد بدأ حياته طبيباً نفسياً وسرعان ما أبدى اهتماماً بما أسماه بالمواقف الحدية للحياتة limit situations

Nietzsche F. : The joyful wisdom, Trans. Th, Common (1)
(Edinburgh, London, and Newyork 1910) p. 125.
Bozmann, M. M. : Introduction Thus Spake Zarathustra, trans. (2)
A Tille (London 1933) p. xii
Nietzsche, F. : Beyond Good and Evil, trans. F Golfing (3)
(Chicago 1959) p. 46.

والتي تفتح أمامنا حقيقة التجاوز ولا تقودنا أبداً تجاه العدمية . وتشير كتابات ياسبرز إلى العلاقة بين الوجود الانساني وبين العالم من جانب ، كما تشير إلى العلاقة بين الوجود الانساني وبين التجاوز أو التسامي Transcendence من جانب آخر . ويرى ياسبرز أن كل ما نعرفه يتخذ صورة الذات - الموضوع ، وهو هنا يختلف عن كيركجارد ونيتشه في تمسكهما بذاتية داخلية صرفة .

ولقد نادى ياسبرز فيما يتعلق « بالإيمان المسيحي » أن ذلك الايمان لا يمكن البرهنة عليه عقليا فهو ليس معرفة موضوعية ، كما أنه ليس اتجاها ذاتيا وحسب وعلى الرغم من أن التجاوز غير مدرك ، فهو لا يتحدث عنه على أنه « صفر »

ورغم أن مارتن هيدجر M. Heidegger الذي ولد عام ١٨٨٩ قد تجنب النزعة العدمية كما تجنبها كارل ياسبرز ، إلا أنه كان يتجه إلى هذه النزعة في بعض الأوقات وفي مواضيع متفرقة من فلسفته . ومن بين الاهتمامات الرئيسية في تفكيره نجد فينومينولوجية هو سرل ، والإهتمام باللغة ، وبفترة فلسفة ما قبل سقراط . وليس من المدهش أن نجد هيدجر ينفي - مع إهتماماته الكبيرة السابقة كلها - أن يكون وجوديا ، بل يعلن انفصاله عن الوجودية الإنسانية لدى سارتر

• لفهم أكبر بفلسفة كارل ياسبرز يمكن الرجوع إلى مؤلفاته الرئيسية وهي :

- Man in modern age, translated by Eden and C. paul (New York (1) 1933)
- Nietzsche and christianity, translated by E. B. Ashton (chicago (2) 1961)
- The origin and Goal of History, translated by M. Bullock (New (3) Haven 1953)
- The perennial scope of philosophy, translated by R. Manheim (4) (New Haven 1950)
- Philosophical Faith and Revelation, translated by E. B. Ashton (5) (New York 1967)
- philosophie; 3 Vol, Berlin 1931. (6)
- The way to wisdom, translated by Eden and C. paul (New Haven (7) 1951)

= لفهم أكبر بوجودية هيدجر يمكن للقارئ أن يرجع إلى أهم كتبه وهي :

وعلى الرغم من أن كتاب هيدجر الرئيسى « الوجود والزمان Being and Time » يعود إلى عام ١٩٢٧ ، إلا أنه يعد وباعتراف الكثيرين أعظم المؤلفات بحثا فى تحليل الوجود الانسانى إلى التراث الوجودى على امتداد تاريخه وحتى الآن . لكننا يجب أن نقرر هنا أن الموضوعات التى تدور فيه حول القلق والذنب والتناهى والموت إنما تقود إلى نوع من العدمية . ولقد تأكد الاتجاه العدمى لدى هيدجر من محاضرة ألقاها فى فريبورج Freiburg عام ١٩٢٩ وكان موضوعها « ماهى الميتافيزيقيا ؟ » إذ خلص فى هذه المحاضرة بإجابة تقول أن الميتافيزيقا تعالج العدم^(١) .

لكن هيدجر يعود بعد ذلك - لكى يتعد عن الاتجاه العدمى - فيقرر أن العلم كما يفهمه هو « مالا كيان له » ومع ذلك هو وجود . يقول هيدجر « إن العدم لا كيان له ، لكنه وجود »^(٢) .

وإلى جانب « الوجودية الألمانية » التى ذكرنا أكبر ممثليها آنفا كانت هناك حركة مرتبطة بها ، رغم أننا لا يمكن أن نطلق على هذه الحركة أنها وجودية ، ويمكن أن نتعقب هذه الحركة فنبداها بفلاسفة الحياة والفعل من أمثال « هيرمان لوتز H. lotze (ورودلف إيكن R. Eucken (١٨٤٦ - ١٩٢٦) . أما وجه ارتباط فلسفة الحياة والفعل بالوجودية فيكمن فى إهتمامهما معا بمشكلة العلاقات الداخلية الشخصية ، وتوجهها نحو الفردية . ولقد وجد المدخل الداخلى الشخصى عدة ممثلين مثل : إيرهارد جريسباخ E. Grisebach وفرديناند

Being and Time, translated by j. Macquarrie and E.S. Robinson. A - New York 1962

Discourse on Thinking, translated by j. M. Anderson and E.H. Freund New York 1966

introduction to Metaphysics, translated by R. Manheim, New Haven 1959

The Question of Being, translated by W. Kluback and j. T. Wilde, New York 1958.

What is Called Thinking, translated by F. D. Wieck and j. G. Gray New York 1968.

(1) Macquarrie; j. : Existentialism, p. 37

(2) Heidegger, M : Was ist Metaphysik. 7 th ed. (Frankfurt 1949) p. 45.

إبner F. Ebner ، لكن أعظم هؤلاء كان مارتن بوبر M. Buber (١٨٧٨ - ١٩٦٥) وبينما يركز الوجوديون على مشكلة علاقة الإنسان بالعالم ، أو في أحيان أخرى على علاقة الإنسان بالله أو بالوجود ، فإن بوبر اهتم إهتماماً كبيراً بعلاقة الإنسان بغيره من الأفراد وقرر بأنه لا يوجد موجود وهو منعزل عن غيره من الموجودات .

أما الوجودية الفرنسية فلقد أضحت أكبر الفلسفات انتشاراً وذبوعاً ، وكان للنمط الغير مسيحي منها جذوراً في الوجودية الألمانية وخصوصاً في فلسفة هيدجر ولكنها كانت أيضاً ذات جذور قوية في التجربة الفرنسية في القرن العشرين . كتب تمبل كنجزتون F. T. Kingston وهو من أعظم من حلل الوجودية الفرنسية يقول « قبل وجود هذا القرن فكرة أن الإنسان أصبح مهدداً في وجوده بالفلسفات المجردة ، وبالذول الدكتاتورية ، وبالاختراعات العلمية المادية . ولقد ترك هذا أكبر الأثر على الفلاسفة الفرنسيين ، وزاد من هذا هزيمة فرنسا في الحرب ، والصراع الحالي القائم بين الشيوعية وبين الديمقراطية الأمريكية^(١) .

والوجودية الفرنسية كما نراها عند جان بول سارتر J.P.Sartre والذي ولد في عام ١٩٠٥ ، أصبحت متصلة لبعض الاعتبارات بوجودية نيتشه ؛ ففي عالم يموت فيه الاله ، يحل الانسان فيه محل الله . يقول سارتر « إن إنساناً يتصف بالحرية ، عليه أن يتحمل على كتفيه ، ثقل العالم كله وأن يكون مسئولاً عن العالم وعن نفسه كطريق إلى الوجود^(٢) » ، لكن ثمة جانب محلك يكمن في ذلك النوع من الحرية ، فرغبة الإنسان في أن يصبح إلهاً تتضمن تناقضاً ذاتياً ، وإجباطاً ذاتياً أيضاً .

وإلى جانب سارتر يمكن أن نذكر الير كامى A. Camus (١٩١٣ - ١٩٦٠) الذي قدم نوعاً من الوجودية ، اتسمت بأنها « وجودية العبث » ،

Kingston, F.T. : French Existentialism : A Christian critique (1) (Toronto 1961) p. 27

Sartre, J. P. : Being and Nothingness : An Essay on (2) Phenomenological ontology, translated by H. Barner (New York 1956) p. 677.

وأنها كانت « ضد الايمان » أكثر من كونها ملحدة .

وهناك نوع آخر من الوجودية الفرنسية ، تتسم بالطابع الشخصي إلى أقصى حد ، وتعود جذوره الأصلية إلى التراث الفرنسى ، بمعنى أن ليست له أدنى صلة بالوجودية الألمانية . ومن بين أصحاب هذا الاتجاه موريس بلوندل M. Blondel (١٨٦١ - ١٩٤٩) الذى لم يجرى العرف على عده ضمن الوجوديين ، رغم أن فلسفته مهدت الطريق أمام النوع « الشخصى » من الوجودية . ولقد ذكر بلوندل فى كتابه L. Action أن نقطة بداية الفلسفة يجب أن تتجه لا إلى المجرد (أنا أفكر) بل إلى العينى (أنا أفعل) ومن خلال منظوره هذا استطاع أن يشيد فلسفة جدلية عن الفعل Action ولقد كتب أحد الناقدين المعاصرين لبلوندل يقول : « على الرغم من إساءة استخدام بلوندل لمصطلح الوجودية ، فيجب أن نوافق على أنه كان وجودياً » (١).

ويعد جابريل مارسيل G, Marcel « والذى ولد عام ١٨٨٩ خير معبر عن هذا النوع من الوجودية الفرنسية . ولقد قدم مارسيل لنا « ميتافيزيقا عن الأمل » فى مقابل النزعة التشاؤمية التى بدت عند كل من سارتر وكامى . ولقد إرتكزت تلك الميتافيزيقا على تصورات إيمانية عن العالم ، وتميزت بالاتجاه الانسانى الاجتماعى فى مقابل النزعة الفردية الخاصة عند سارتر ، وهو اتجاه يذكرنا بفكرة العلاقات الإجتماعية عند مارتين بوبر .

لمعرفة أكبر بالوجودية العبية عند كامى يمكن الرجوع إلى مؤلفين له هما :

A - La peste, paris 1947

B - L'homme révolté, paris 1951

Somerville, j. : Total commitment : Blondel's L'Action (1)
(Washington and cleveland 1968) p.26.

يمكن الرجوع إلى مؤلفات مارسيل التالية بغية فهم أعمق لفلسفته :

Etre et Avoir, paris 1935.

A -

Homo viator : Introduction to a metaphysic of Hope, translated
by E. Cranford, New York 1951.

B -

Le Mystère de l'Etre, paris 1950.

C -

ومع أن الوجودية قد وصلت إلى أقصى مدى لها في ألمانيا وفرنسا ، فإن عط
التفكير الوجودي لم يقتصر على هذين البلدين ، بل ظهر أيضا في عدد من
البلدان الأخرى . والواقع أننا يمكن أن نضم إلى زمرة الوجوديين المفكر
الأسباني الوجودي « ميجويل دي أنامونو M. De Unamuno » (١٨٦٤ -
١٩٣٦) والوجودي الروسي « نيقولاى الكسندروف برديائف N. A.
Berdyaev » (١٨٧٤ - ١٩٤٨) وأن قائمة الوجوديين لتسع غاية الاتساع
إذا ذكرنا رجال الأدب الذين عبرت رواياتهم ومسرحياتهم وأشعارهم عن آراء
وجودية ، وهم دستوففسكى Dostoevsky ، وكافكا Kafka ، وإليوت Eliot ،
وإبيكتيت Beckett وغيرهم وها هنا يجب أن نخذر من توسيع معنى كلمة
الوجودية ، وإلا لأصبحت لاتعنى شيئا على حد تعبير سارتر .
والحق أن الوجودية بما لها من تاريخ طويل ؛ استطاعت بمرور الأيام .
وبتطوير وتوسيع موضوعاتها ، أن تغدو واحدة من أعظم فلسفات القرن
العشرين على الإطلاق كما سبق أن بينا .

٢ - موقفه

من الفلسفة والإيمان المسيحي

١ - تقديم .

ب - نسق هيغل الفكرى المجرد .

ج - هجوم كيركجارد على النسق الهيجلى .

د - التعارض بين الفلسفة وبين الايمان المسيحي .

٢ - موقفه من الفلسفة والايان المسيحى

١ - تقديم :

إن تناول هذا الموضوع يجعلنا نطالع عملين رئيسيين لكير كجارد هما « Philosophical fragments » و « Concluding unscientific postscript » والواقع أن كير كجارد استهدف بهذين الكتابين بيان أوجه الاختلاف بين المعرفة الفلسفية وبين الايمان المسيحى ، ويدل عنوان الكتاب الأول على أن كير كجارد وضعه لكى يقابل به عن وعى النسق الفلسفى لدى هيغل^(١) أما الكتاب الثانى فنلمس فيه رفض كير كجارد الكامل لأية محاولة فلسفية تستهدف إقامة نسق ميتافيزيقى متكامل .

والواقع أن كير كجارد سرعان ما شعر بأن نزعة هيغل العقلية هى الطرف المناقض لفكره . وكان فى أعوام الجامعة لا يفتأ يصطدم بهيغل الذى كان يسيطر حينذاك - وفى الأخص فى البلاد الأسكندنافية - على النظر الفلسفى كله . وإمتد تأثير فلسفة هيغل ، فشمّل جميع الميادين ، حتى لقد تشبع اللاهوت نفسه الذى وضعه شخص ك « مارتسن Martensen » به تشبعا عميقا . والواقع . أن كير كجارد لم يسلم فى البداية من استهواء الديالكتيك الهيجلى له بما فيه . من تلاعب دقيق يتنقل فيه صاحبه من الفكرة Thesis إلى نقيضها Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis فى حركة ثلاثية دائمة لا تتوقف إلا عند المطلق Absolute^(٢) ، لكن كير كجارد بدأ فى الوقت نفسه يصدم من مذهب يجعل من ديدنه تجاهل الوجود ، أو - والمعنى واحد - توليده عقليا فى مرتبته كأى مفهوم آخر . والحق أن الوجود الانسانى يأبى أن

(1) Roberts., D. : Existentialism and Religious Belief, New Youk 1959, p. 75.

(٢) على عبد المعطى محمد - بوزانكيث - الهيئة العامة للكتاب ، اسكندرية ١٩٧٣ ص ٣٦-٥١

تقاد خطاه : وقد ذكر كيركجارد مشيراً إلى أعوام دراسته تلك ، ما يكمن من عنصر المهزلة في موقف « المفكر الموضوعي المجرد » ، أى في موقف الفيلسوف المثالي من الطراز الهيجلي الذى يصبح الوجود - في نظره - إذا رضى أن ينظر فيه ، مجرد موضوع كغيره من الموضوعات ، وهذا المفكر المثالي ، أو العقل ، يتحول في نظر نفسه إلى موضوع ، أى أنه يتوقف عن أن يكون موجوداً . وفي رأى مثل هذا المفكر أن تناول الوجود بالبحث هو بالضبط القضاء عليه وإنكاره ، مادام كون المرء ذاتاً وكونه يوجد مترادفين ، والصفة المدهشة في هذه العملية العقلية تتضح في أن موضوعيتها نفسها هي التي تقضي على الموضوع ، ذلك أن الوجود جزء من المشكلة . وهو عنصر من عناصرها ، فإذا حذفنا الوجود من المشكلة ، فإننا نقطع بذلك أوصال الواقع المتعين وننكر الموضوعية . والموضوع عبارة عن ذات ، أو هو على الأقل يتضمن الذات دائماً ، بل أخرى بنا أن نقول أن كل معرفة بالعالم هي أولاً ، ومن البداية حتى النهاية ، معرفة الإنسان بذاته^(١) . يقول كيركجارد « أن يعرف المرء بعقله كل شيء ، إلا ذاته ، فهذا هو المضحك تماماً »^(٢) .

ب - نسق هيجل الفكرى المجرد :

نجم جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط في إعطائنا فلسفة مثالية جديدة تخالف الفلسفة المثالية عند باركلي وتتعداها إلى نتائج مثالية شاملة لدرجة أن الكثيرين درجوا على تسميتها باسم المثالية المطلقة . والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت « نسقاً مثالياً أكثر معقولة وفهماً »^(٣) للعالم وللوجود . ولكن هذا النسق الهيجلي اتسم ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل « أن فلسفة هيجل

(١) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٣

(2) Kierkegaard, S. : Philosophical fragments, princetón 1936. p. 237

(3) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316

تسم بالصعوبة الكاملة»^(١) ويصف هيجل بأنه «أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة»^(٢) ولعل السبب في هذا راجع إلى كتابات هيجل فهي «مركزة ومدققة ، متقنة ، ومثقلة بالمعاني ، ونادراً ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول»^(٣). وعلى أية حال يمكننا في كلمة واحدة أن نقرر بأن «الهيجلية هي فلسفة من أصعب الفلسفات»^(٤) :

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلي تمام الفهم يجب أن نلم في عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التي أتت هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذى يؤسس أو يبنى العالم ، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل في آخر الأمر ، وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل العالمى ، وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع إلى نسق عقلى وروحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطاً ضرورياً (وحدة الوجود) . وأتته من الأفلوطينيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هي أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المتعالى للروح ، والثانية هي أن العالم المادى يرجع إلى التحديد الذاق للروح ومن ثم يصبح كنتاج هذه الروح . ولقد أضاف هيجل إلى هذه الأفكار التي أتته من كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتي ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالاً من سابقتها .

هذا ويتضمن النسق الهيجلي «أولاً : المنطق ، ثانياً : فلسفة الطبيعة ، ثالثاً : فلسفة الروح»^(٥) ويفيض رايت في هذا التقسيم فيقول إن هذا النسق

(1) Russell, B. : A history of western philosophy. ch, xxii p. 775.

(2) Ibid

١٣ - أ يكن . ترجمة فؤاد زكريا : عصر الإيديولوجية . الفصل الرابع ص ٨٠

(4) Encyclopaedia Britannica, Volume 11. p. 381.

(5) Wallace : The Logic of Hegel. p. xi.

ينقسم إلى ثلاثة أقسام « الأول : المنطق ويحوى مذهب الماهية ومذهب الفكرى الشاملة ، والثانى : هو فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعات والعضويات ، والثالث : فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والاخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) . وبينما يشير المنطق إلى الفكرة فى ذاتها ، وتشير فلسفة الطبيعة إلى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة فى ذاتها ولذاتها»^(١) ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى : « أولا : المنطق ، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها وثانيا . فلسفة الطبيعة ، وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها وثالثا : فلسفة الروح وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها »^(٢) .

وعلىنا الآن نتبع هذا النسق الهيجلى بالدراسة فنتناول أولا المنطق ثم نتناول ثانياً فلسفة الطبيعة وأخيراً نتناول فلسفة الروح . وقبل أن نتبع هذا نورد هنا نصاً من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق « الأولى هى تأكيد هيجل على المنطق .. والميزة الثانية (وهى ترتبط بالأولى أوثق ارتباط) هى جدله ذو الحركة الثلاثية »^(٣) إذ أن « كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل »^(٤) كما أنه « ربط دياكتيكية بالثلاثية »^(٥) .

أولا - المنطق عند هيجل :

هوجم المنطق الارسطاطاليسى هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجذب لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية

1 - Wright : A history of Modern philosophy. ch. xiv, p. 326.

2 - Wallace: The Logic of Hegel. pp. 28-20.

3 - Russell, B., A history of western philosophy. ch. xxii. p. 758.

4 - Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 382.

5 - Findlay, J. N., : Hegel, Are examination. ch. iii, p. 63.

معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جديد في مقابل المنطق الأرسطي وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركي أو المنطق الديالكتيكي في مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكي عند أرسطو .

والمنطق عند هيجل علم ، هو « علم الفكرة المحضة ، وهي محضنة لأنها تكون في وسط مجرد من التفكير »^(١) أما بغيته أو متناه فهي الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه هي « الفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية »^(٢) ومن هنا تأتى صعوبة المنطق ، فالمنطق « صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تفعل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة »^(٣) ومن جهة أخرى فالمنطق سهل « لأن وقائعه ليست شيئا أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة مر المصطلحات .. التي تكون بمثابة ألف باء كل شيء آخر »^(٤) .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التي تنبثق أساسا عن التفكير يقول هيجل « الحقيقة هي موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا »^(٥) ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول « إن التفكير هو موضوع المنطق »^(٦) .

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة وأن

1 - Wallace : The Logic of Hegel. p. 30.

2 - Russell, B : A history of western philosophy. ch. xxii. p. 759.

3 - Wallace : The Logic of Hegel, p. 30.

4 - Ibid : p. 31.

5 - Ibid : p. 31.

6 - Ibid : p. 32.

موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدل ، والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الإغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن « كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدها في الواقع »^(١) ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما Synthesis^(٢) ومع ذلك يجب أن نحتس هنا من فكرة أن الجدل ما هو إلا المنطلق إذ أننا نجد الجدل ونلتقي به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجودا ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجدها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث والأخير مذهب الفكرة الشاملة .

أما الوجود فهو دائما في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللاوجود ، ولا بد طبقا لمذهب هيجل أن يلتقي الوجود واللاوجود في وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالضرورة : يقول هيجل « إن حقيقة الوجود واللاوجود هي في وحدة الإثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالضرورة »^(٣) ..

1 - Findlay, J. N., : Hegel, Are-examination ch. iii. p. 65.

2 - Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii, p. 759.

3 - Wallace. The Logic of Hegel, ch. vii. p. 103.

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضا مثلنا داخليا صغيرا ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثاني هو الكم وضلعه الثالث هو القياس . ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا بعينه لأنه بدونها يكون وجودا محضاً خلوا من أى تعين ، ولكن وطبقا للجدل الهيجلى يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هذه هي التوسط الذى نصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهي القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما . والانتقال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدرج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية . فالثلج ليس ماءا يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة وبلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيجل « كم كفى »^(١) وهو وحدتهما وجماعهما وحقيقتهما لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقى عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسير أغوار الأشياء ، لكى يصل إلى ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية . وهنا يتقل هيجل إلى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق . يقول هيجل « الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته »^(٢) .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة « كل شئ ينطبق مع ذاته فـ أ هي أ ، وبالسلب أ لا يمكن أن يكون في نفس الوقت أ ولا أ ، وهذه المسلمة بالرغم من كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانونا للفهم المجرد »^(٣) ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة

1 - Ibid, p. 201.

2 - Ibid, 206

3 - Ibid, 213

المقابلة وهي مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه « لا يوجد شيان يشابهان بعضهما البعض تمام المشابهة »^(١) ولكن وطبقا للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعها في وحدة تعطيهما حقيقتهما ، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Gronnd ، والأساس يقول هيجل « هو وحدة الذاتية والاختلاف »^(٢) ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أسله الذى يقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو إختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة . وهو يمثل المباشرة التى يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) فى جوفها أو هو الإيجاب الذى دخله السلب . كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى تصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة . وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلى :

١ - أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالחס الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث ، وإنما هى درجات متصلة أو ثقى الإتصال ، ومرتبطة أقوى إرتباط .

٢ - إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة

1 - Ibid, 216

2 - Ibid, 224

سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ - إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية في مذهب الفكرة الشاملة تعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم في بوتقة واحدة هي بوتقة العقل .

٤ - المعرفة الفلسفية هي أنضج المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرق درجات المعرفة وأرق درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرق من الحس والفهم .

٥ - في كل العمليات الهيجلية « نجد التناقض واضحاً وضوحاً تاماً »^(١) ، فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا إلى الحركة والانتقال من فكرة أخرى .

ثانياً - فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التى بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هي محض فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعاً للمنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين في الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا في الجزء الثالث والأخير من النسق الفلسفى الهيجلى المتعلق بفلسفة الروح . وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل . ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا الجزء من 'فلسفة هيجل باسم الجزء الخجلان ، لأن ذلك « أضعف أجزاء فلسفته »^(٢) . أما السبب في ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة إنتقال المنهج الجدلى فيه ، وانعدام الترابط العقلى

(1) Findlay. J. N., Hegel, Are-examination, ch. iii. p. 63

(2) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 337.

بين مكوناته كما أن النتائج التي يصل إليها غير ضرورية ، وغير ملزمة حتى للعقل ، علاوة على أن كثيراً من القضايا التي يقرها هيغل في هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التي وصل إليها العلماء في معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمي . فكانت وجهة نظره « تعارض الآراء الجارية في العلم »^(١) ، من ذلك : الإبتعاد الكامل عن الأبحاث التجريبية والإكتفاء بالنزعة القبلية ، ومنها أيضاً الترابط المخل الذي كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية ، مثل ربطة « بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللاً بهذه الحجة الخادعة ، وهي أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط »^(٢) زعماً منه بترابط الفكر وكنيته . لهذا كله وصفت فلسفة هيغل في الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته .

وعلى أية حال فإن فلسفته الطبيعية كان يرمى منها إلى الكشف عن التصورات العامة التي تقف وراء الطبيعة ، وهذه التصورات يقول رايت « تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة في كل الأشياء . »^(٣) بعكس الأمر في حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هي ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادئ والأسس التي تقوم عليها الميكانيكيات إذن ندرس حركة الأشياء في الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا مارجعنا إلى الجدل الهيغلي ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هي الطبيعيات ، تلك التي تدرس الأشياء الجامدة كالكواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيميائية على

1 - Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 383

٢ - أندريه كيرسون ومريه ترجمة د. أحمد كوي : هيغل ص ٥٨ .

3 - Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 336.

اختلاف درجاتها وأشكالها وأنواعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء وانتقل منه إلى دراسة « العناصر الأربعة : الهواء والنار والتراب والماء »^(١) . كما درس ظواهر طبيعية كثيرة « كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب »^(٢) . ولكننا أيضاً لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التي تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجمع بين الأطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أعلى تعطيهما حقيقتهما وتكون بمثابة المركب منهما ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي العضويات « فالعضويات الحية تشمل في تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية »^(٣) . والعضويات على درجات فبينما نجد « الشعور في درجته السفلى لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور الذاتي علاوة على الاستدلال للعقل أو الروح بالمعنى الهيجلي »^(٤) .

ثالثاً - فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والأخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هي كما يقول هوفدنج إلا « فلسفة للروح من البداية للنهاية . فهذه الفلسفة ما هي إلا محاولة تجعل علم الروح علماً مطلقاً »^(٥) إذ أن هيجل يقرر بأن « كل شيء روح والروح هي كل شيء »^(٦) .

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة في المنطق . وبعد أن تفرجت على شكل طبيعة ، تعود مرة ثانية وفي نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية

1 - Findlay. j. N. : Hegel, Are-examination, ch. ix, p. 279.

2 - Ibid. p. 281

3 - Wright, A history of modern philosophy, ch. xiv, pp. 336-337.

4 - Ibid, p. 337.

5 - Hoffding : A history of modern philosophy, Volume II, ch. iii, p. 184.

6 - Ibid, p. 185

بالروح غنية بما اكتسبته في طوافها بالعقل والطبيعة بمعاني الكلية والشمول والإطلاق .

ويعالج هيجل في هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقافية التي تقع في متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أى الحياة العقلية الداخلية للأفراد ؛ ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذى يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية في وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هى الانثربولوجيا والفينومينولوجيا وعلم النفس « والانثربولوجيا تعالج النفس في حالة اتحادها بالجسم .. وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الإنسانية وإختلاف الأعمار .. أما الفينومينولوجيا فهى تعالج الشعور والشعور الذاتى والعقل أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة »^(١) .

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو « أجمل أجزاء فلسفة هيجل »^(٢) كما يقول رايت . ويقسمه هيجل إلى ثلاثة أجزاء هى :

١ - فلسفة الحق بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل « بأن تكون إنسانا وأن تحترم الآخرين كإنسانيين »^(٣) ويقسم هيجل هذا الجزىء إلى

(1) Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 383

(2) Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 339

(3) Hegel: The philosophy of right (Great book 46), para 36, p. 21

ثلاثة أقسام هي :

- ١ - الملكية : فكل إنسان له الحق في أن يمتلك أشياء .
- ٢ - التعاقد الذي يحمي الأفراد .
- ٣ - الجريمة أو الخطأ الذي يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون إهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر هوفدنج بأن « فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة في تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل »^(١) .

ب - الأخلاقيات الذاتية : وهي تقوم كنتقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهي تعالج :

- ١ - حق الفعل المجرد والصوري وهو ذلك الحق الذي يحمل محتوياته إلى الخارج ...
- ٢ - المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلي ..
- ٣ - والله باعتباره الغاية النهائية للإرادة^(٢) .

ج - الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهي الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام وهي :

- ١ - الأسرة . وهي المؤسسة الاجتماعية الأولى وهي ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هي وحدة أخلاقية^(٣) وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهي « الزواج .. والملكية .. وتعليم الأطفال »^(٤) - ويقوم نقيض الأسرة الأطروحة الأولى

1 - Hoffding: A history of modern philosophy. Volume II, ch. iii, p. 187

2 - Hegel: The philosophy of right (Great book 46), para 114, p. 42

3 - Wright: A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 342.

4 - Hegel: The philosophy of right (Great book 46) para 159, p. 58.

المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة في الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة .

٣ - والدولة | هى الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر « فهى غايتهم وحقيقتهم »^(١) « وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية »^(٢) ولقد أعطى هيجل « الدولة أرفع إعتبار »^(٣) وفى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التى توضع ، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أى شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة : الأولى مرحلة العالم الشرق والثانية مرحلة العالم الإغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألمانى . ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول « وبالامبراطورية الصينية يبدأ التاريخ »^(٤) .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرق لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكى تصبح أكثر تحديداً وتخلصاً من الآلهة عند الرومان ، وأخيراً تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل « الروح الألمانية روح العالم الجديد »^(٥) .

ويرى هيجل أن « تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التى قدمناها ما هو إلا عملية تقدم وتحقيق للروح »^(٦) .

أما عن الدولة فيرى هيجل « أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا

1 - Ibid: para 157, p. 57

2 - Ibid: para 257, p. 80

3 - Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 343.

4 - Hegel: The philosophy of history translated by J. Sibree, part, 1, p. 116:

5 - Ibid : Part iv, p. 341.

(6) Ibid : Introduction, p. 16.

اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة «^(١)» ومن ثم فيجب أن تنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة أو يجب « على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها^(٢) » .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية ؛ ويتكون من هذه الثلاثية :

١ - الفن : ويتكون من جوانب ثلاث « الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي المسيحي^(٣) » .

ب - الدين : ويتكون من الدين الطبيعي والدين الروحي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل « أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتي من جهة أخرى^(٤) » .

ج - الفلسفة : وهي « التركيب النهائي في نسق هيجل^(٥) » ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق في كل مراحل الجدل ، أي يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتي ويقدر مركزه الخالص في ذلك العالم العضوي والعقلي .

(1) Ibid : Introduction, p: 24.

(٢) محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة طعن الألمان . الفصل الخامس ص

(3) Lowith, K : From Hegel to Nietzsche. part I. ch. I. p. 30

(4) Hoffding : H. : A history of modern philosophy, Volume II, ch, iii, p.

189

(5) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 349

هذه هي عناصر فلسفة هيغل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيغل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تخرجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغيرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها. تلك لكي تصل في النهاية إلى الفلسفة قمة كل شيء وتواجهه ، ولكي تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شيء .

ج - هجوم كيركجارد على النسق الهيجلي :

لقد نظر كيركجارد إلى النسق الهيجلي الفكري المجرد الذي عرضنا تفصيلاته على أنه نسق لا يستطيع أن يمدّه « بالحقيقة التي يستطيع بها أن يجد الفكرة التي من أجلها يحيا ويموت »^(١) . فكيركجارد الذي تعد حياته مرتبطة أوثق الارتباط بأفكاره بصورة لا نجد لها مثيلاً عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون معبرة عن تصورات وأفكار مجردة لا تشير إلى حياته الفردية المشخصة ، أو إلى الوجود الفردي المشخص . وها هنا نلمس هجوماً مرا على هيغل من حيث أن هذا الأخير أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الانساني . يقول جون ماكوري « إن وجودية كيركجارد تبدأ بعينية الوجود في مقابل جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيغل »^(٢) . فالوجود عند كيركجارد « ليس فكراً أو تصوراً أو ماهية ولا يمكن تحديده عقلياً »^(٣) .

ويستمر كيركجارد في هجومه على النسق الهيجلي فيرى من ناحية أن التحقق في الوجود لا ينبع من فكرة ، ولا يتم عن طريق تصور عقلي ، وإنما يتحقق الإنسان في الوجود عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته وإختياره لقراره ، ومخاطرته ، ومسئوليته تجاه ذلك كله ، ويرى من ناحية ثانية « أن

1 - The Encyclopaedia of philosophy, N 4, 1967 p. 337

2 - Macquarrie., J: Existentialism, Apelian Book. 1973, p. 42.

(3) Ibid: p. 45.

النزعة الماهوية المرتبطة بالنسق الهيجلي ، تحاول أن تجعل الإنسان والأشياء كلها منصهرة في بوتقة بناء كلي شامل تتلاشى فيه كل الاختلافات ، وتختفى في ثناياه كل التناقضات لكننا نجد في الوجود أشياء لا تتوافق مع هذا النسق ، كما أن في الوجود دأماً تظل متصلة بالمفارقة Paradox وهي لا عقلية بالمرة»^(١) والواقع أن «إصرار كيركجارد على ما أسماه بالمفارقة ، قد تأدى به الهجوم على العقل بأفكاره وتصورات المجردة»^(٢) فكيركجارد نفسه يقرر بأن «المفارقة لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الإيمان يبدأ من حيث ينتهي الفكر»^(٣) ويذهب إلى أن الفكر «يفصلنا عن الواقع ، ويبعدنا عن الحقيقة ، وأن عالم الفكر ليس هو عالم الوجود»^(٤) ويرى من ناحية ثالثة أن النسق الهيجلي يتحول إلى هراء حينما نحاول تطبيقه ، إذ كيف يستطيع المرء على سبيل المثال أن يفسر بالضرورة المنطقية ، مسائل مثل : هل ولد سقراط في الوقت الذي أراده ؟ ولماذا كانت أمه قابلة ؟ ولماذا تزوج اكسانتيب بدلاً من أن يتزوج بغيرها ؟^(٥) .

هكذا ينتقد كيركجارد «الفكر الهيجلي المجرد» من حيث النظر والتطبيق فهذا الفكر المجرد «يتجاهل ما هو عيني مشخص ، ويفغل العملية الوجودية والتحقق الوجودي الإرادي ، ويتعامى عن رؤية مأزق الفرد الانساني النابع عن كونه مركباً من الأبدية والزمانية»^(٦) .

ثم إن كيركجارد - وقد إنهر بهذا الكشف - مضى يتطرق في معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل ، بل رفض كل مذهب ، كأنها ما كان»^(٧) فلقد كتب يقول : «إن المذهب يعد بكل شيء ،

1 - Ibid: p. 45.

2 - Roubiczek., p. : Existentialism for and against, Cambridge 1966, p. 61

3 - Kierkegaard, S., : Fear and Trembling, Gardan | 1954, p. 78.

4 - Macquarrie, J., : Existentialism, p. 107

5 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief. p. 97

6 - Kierkegaard. S. : Concluding unsientific postscript, p. 319

(٧) جوليفيه ، رئيس : المذاهب الوجودية ، ص ٢٥

ولكنه لا يفى بأى شيء على الإطلاق»^(١) ضف إلى ذلك أن المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصادرات لا تحتاج في ظن أصحاب هذه المذاهب إلى البرهان العقلي ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية إلى النهاية^(٢) كما أن إجتهد أصحاب المذاهب الذى يذلولونه في سبيل نوع من الكمال المنطقي يقضى على الإدراك للواقع المعاش فعلا . ولهذا كان كيركجارد يعتقد دائما أن ما هو على صورة المذهب معارض للحياة معارضة الشيء المغلق للشيء المفتوح^(٣) .

وبهذه الضربة نفسها ، يرفض كيركجارد الفلسفة ؛ وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئا غير معبر عن الوجود . والواقع أن الفلسفة -- بحسب تعريفها -- قد وقفت نفسها على المجرد ، أى أنها مرغمة باستمرار ، كلما التقت بالوجود ، على أن تتصور أنه ملغى وغير - موجود ، فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود^(٤) . ولعل السبب في هذا يرجع إلى أن « الواقع العيني الذى نتصوره بعقلنا (أى المجرد) لا يمكن أبداً إلا أن يكون ممكنا » ، وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية ، إذ نستطيع أن نقول من وجهة النظر الاستطيقية والعقلية على السواء ، أن الواقع العيني لا يعرف ولا يخضع للتفكير إلا إذا ذاب وجوده في إمكانه ، أما في مجال الحياة فالأمر على خلاف ذلك فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذ كان كل ممكن في الحقيقة وجوداً^(٥) فلا وجود لفكر حقيقى إلا إذا كان وجوديا معاشا .

ويلخص روبريك هذا كله في قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة في خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلى ؛ ذلك النسق الذى إدعى

1 - Kierkegaard, s. : philosophical Fragments, p. 8

(٢) انظر كتابنا « المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية » دار الجامعات المصرية ١٩٧٧ . الجزء الخاص بالمنهج الاستنباطى فى العلوم الرياضية ص ص ٢٨٩ - ٣٢١

3 - Kierkegaard, S. : philosophical fragments p. 79

(٤) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٣٠

5 - Kierkegaard, S. : philosophical fragments, p. 217

صاحبه أنه استطاع أن يفسر به كل شيء عن العالم والإنسان تفسيراً كاملاً بواسطة العقل . لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة ، بل على العكس من ذلك يجب أن تركز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخي يجد فرد ما فيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصوري المجرد «^(١)» .

هذا هو موقف كيركجارد في خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا الآن أن نتناول موقفه هذا بشيء من التفصيل بحيث يبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التي رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التي إعتنقها بشكل خالص .

د - التعارض بين الفلسفة وبين الإيمان المسيحي :

لقد ذهب كيركجارد إلى أنه إذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الأبدية (كالمثل العليا التي تتذكرها النفس عند أفلاطون) وبين الإنسان ، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك أنه لا رابط بين الحقيقة الأبدية وبين الإنسان .. إن هذا الرابط قد تم قطع أوصاله في المسيحية . وفي حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلتها كامنة في العقل ، فإننا نلمس صعوبة المسيحية أو مشكلتها في نطاق القلب ؛ فالإنسان في المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا في الحقيقة ، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه ، وبالإضافة إلى هذا نجده غير قادر على أن يصل إلى البساطة الداخلية لذاته والتي تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيدا كاملا . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لأفلاطون عامة أن يقبلوها ، ذلك لأن الخلاص في المسيحية لا يتكون من إنضاج أو تطوير شيء يحتويه الإنسان فعلا ، ولكن من إعادة الخلق التي تمكن الإنسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلا من أن يتغرب

عنها^(٢)

1 - Roubiczek : Existentialism for and against, p. 55

2 - Roberts., D. : Existentialism and Religious Belief, New York 1959, p. 76 .

وإذا تساءلنا الآن كيف يصبح الإنسان في حالة « صراع داخلي » ؟ فإن
الاجابة نأتينا قائلة إن ذلك يتم من خلال حرية الإنسان ذاتها ، إذ هو يبقى
متسماً بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينقذه أو يخلصه ، وهو حين
يتوقف عن مثل هذا التناسي ، ويلج الأمر بكل قوته ، يجد نفسه آخر الأمر
وقد تعذر عليه أن يخل المشكلة بمجهوداته وحدها ، مهما بلغ مداها ، وذلك
لأن مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الأقل ناحية تتصف
بالعبودية . طبعاً يمكنه أن يتلمس معونة الأساتذة الماهرين أو بناء الأنساق
الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ؛ ذلك لأن تعلم أو
رؤية الحقيقة لا تعنى أننا نعيش أو نحيا فيها ، كما أن الأستاذ أو الفيلسوف ليست
لديهما القدرة على إعادة خلق النفس .. إن الله وحده هو القادر على ذلك . إلا
إننا قد نسمع صوت معترض يقول « ألا يمكن أن تحل صعوبات الإنسان
بنفس حريته التي انتجت تلك الصعوبات ؟ » والاجابة على هذا الاعتراض هو
أن ذلك غير صحيح فقد أكون قادراً على أن أقذف بحجرة في النهر ، لكنني
لا أستطيع أن أجعلها ترجع إلى .. وبالمثل فإنني لا أستطيع أن ألغى أو أن أبطل
النفس التي خلقتها .. ولا أستطيع أن أصل إلى التحرر بمجرد أنني أريد أو
أرغب في هذا ، لأن الإرادة أو الرغبة هي التي تحتاج إلى التحرر . إن
ما أحسنه هو نفس جديدة تأتيني عن تحرك إثم النفس القديمة ، والله وحده هو
الذي يستطيع أن يمنحني تلك النفس . إن التحول الذي يعتري الإنسان ،
يتضمن ضمن ما يتضمنه ، انتقاله اللحظي من اللاوجود إلى الوجود ، ومن هنا
يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم « الميلاد الجديد » ولما كان هذا
الميلاد الجديد ينطوى على إهداء أو منح نفس جديدة ، فإن هذا لا يمكن أن
يحدث إلا بالنسبة إلى الفرد ، فليس ثمة تحول بين الجماعات .. وهذا يعني أن
هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة فرد حدث له هذا التحول فعلاً .

يعتمد الإنسان إذن فعلياً ودائماً على الله .. لكن المشكلة تكمن في كيفية
قبول الإنسان لهذه الاعتماد الفعلي والدائم على الله دون أن تبطل حريته .. إن
هذه المشكلة لا يمكن أن تحل في ضوء أى نسق فلسفى ، أو من خلال أى

منظور عقلى ، إنها تحل فقط من خلال تقديم الله - بتحويله إلى إنسان وسط الوجود التاريخى - إحياءاً لعلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق والعظمة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للإنسان . إن الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الإنسان بواسطة تبديه فى صورة إنسان أو تحوله إلى ما يعادل الإنسان فى صورته الدنيا وذلك فى المسيح .

إن الايمان المسيحى يتعارض تماما مع المعرفة الفلسفية ؛ إذ المعرفة الفلسفية تركز على الجانب العقلى من الخلاص ، ومن ثم فهى تقصر دون الإحاطة بالمأزق الإنسانى ، وبالمحبة التى تنطوى على ضرب من الإعجاز ، والتى يعزى الله بها وينقذنا من مأزقنا . وعلاوة على ذلك فإن إثبات الايمان المسيحى لا يمكن أن يتم بواسطة البرهان فنحن نعتقد بأن الله أصبح إنسانا فى المسيح . ونحن نعتقد أن ما هو أبدي قد دخله الزمان ، ومثل هذا النوع من الاعتقاد يختلف تماماً عن الرياضه والعلم والفلسفه ؛ وذلك لأن ما يتحدث عنه عبارة عن علاقة شخصية بين الله وبين الانسان تجعلنا نثق عاطفيا فى الغفران الإلهى ، وفى تسليم قلوبنا لله^(١) . يقول بلاكهام فى الابتعاد عن عبث الفكر المجرد ، والتأمل الميتافيزيقى الشمولى « إن الوجودية تبدأ كصوت مرتفع ضد عبث الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وإنما هو الحركة المباطنة للموجود المشخص ، إنها تحول نظر المتأملين فى كل العصور وفى كل الوجود إلى التأمل فى مشاكل وإمكانات خاصة بالفرد الموجود الذى يبحث كيف يحيا وكيف يعيش فى حياته »^(٢) .

ويتبع ذلك أن على المسيحية ألا تعطى أية أهمية للبراهين أو المذاهب الفلسفية ذلك لأن العلاقة فى المسيحية هى علاقة (أنا - أنت) ، تلك العلاقة الخاصة التى تفر من الخضوع لأى نسق فلسفى ، وتستعصى على كل برهان . إن البراهين على وجود الله لا طائل من ورائها هنا ، لأنها لا تركز إلا على ما يمكن فهمه وتعقله من الايمان المسيحى ؛ الذى يستعصى أصلا على كل القوى العقلية . كما أن الأدلة الكوزمولوجية والغائية لاتنفيد فى هذا الميدان ؛

1 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief p. 78

2 - Blackham, J. K., : Existentialist Thinkers, London 1961 p. 2

ففى العالم من الشرور ما يجعلنا غير قادرين على استنباط خط برهاني تنتقل فيه من العالم إلى الله كما إن البراهين البعدية Posteriori غير كافية ؛ لأنها لا تحفل بالشر الموجود فى العالم من جهة ولا تهتم بالوقائع الجديدة التى تحدث فى العالم دوما من جهة أخرى ، كما أن الأدلة الأولية Priorie ، (كالدليل الأنطولوجى) هى أيضا غير كافية ، لأنها تنتقل من فكرة الكمال الإلهى ، إلى فكرة الوجود الإلهى ، لكن الفكر فى حد ذاته لا يمكنه أن يؤسس هذا الانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود ، ولعل هذا يمثل جوهر نقد كانط لديكارت فى هذا الصدد .

إن ما يجب على الفلسفة أن تفعله فى ضوء هذه الظروف هو أن تعترف بمحدودها ، وأن تدرك أن الله لا يمكن التوصل إليه عقليا بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الانسان . علما بأن أى محاولة تشبه بين الله وبين قيم وخبرات إنسانية محددة تؤدي إلى بطلان الاعتقاد فى الله بدلا من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولا قبولاً عقليا . والواقع أن الفلسفة حينما تنسى حدودها فإنها تتحدث عن مطلق Absolute يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوى على البشر بطريقة لا يجعل فى إمكان أى إنسان أن يصبح لها بمعنى خاص^(١) فى حين أن الإله الحى الذى نعهده فى المسيحية داخلا فى علاقة (أنا - أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ؛ لأن كل العلاقات تختفى فى وحدة هذا الأخير . طبعاً هناك علاقة بين الله وبين الإنسان لأن الإنسان خلق فى صورة الله ، لكن وجه الاختلاف الذى يرجع إلى اساءة استخدام الإنسان لحرية يعنى أن العضلة الرئيسية تتمثل فى خطيئة الإنسان ، وأن تلك العضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل . ومن هنا فإن التبدى لم يأخذ صورة حقائق عقلية عليا ، بل أخذ صورة فعل شخصى يعيد الزمالة مع الله ويزيل الإغتراب الروحى ، وهذا الفعل الشخصى تمثل فى الانسان الإله فى التاريخ .

ويرى كيركجارد أن أى محاولات للبرهنة على ألوهية المسيح لاجدوى منها ، كما هو الأمر بالنسبة إلى محاولتنا البرهنة على وجود الله ، وذلك لأن

1 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Beleif p. 80.

الإنسان - الله في التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية .. إنه مفارقة Paradox لا تخضع لعقل أو منطق .

وفي هذا يقول بلاكهام « إن عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن ردها أو الدوران حولها ، وقبول هذه المفارقة بواسطة الإيمان لا يجعل ثمة سبيل إلى تفسيرها بواسطة العقل »^(١) والإنسان - الإله في التاريخ يعتبر مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق في التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة بطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعنى أن نكون إنسانيين ، لا من خلال تعلم قضايا منطقية ، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الإيجابية للمحبة الإلهية . والواقع أن السبب الرئيسى لرفض المسيحية يكمن في رغبة الإنسان إنقاذ نفسه بواسطة منهجه العقلى الخاص بدلا من أن يقبل الخلاص من الله ، إن الفلسفة تحاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيراً عقليا ، لكننا إذا حاولنا تفسير الإنسان - الإله تفسيراً عقلياً فإن أقصى ما يمكن أن نفعله هو أن نحدد الألوهية في ضوء أفكارنا الخاصة ، ومثل هذا التحديد لا يبين شيئا عن حقيقة حدوث الإنسان الإله في التاريخ حدوثاً فعلياً .

وعلى الرغم من كل ما ذكره كيركجارد من هجوم على النزعة العقلية وعلى بناء الأنساق الميتافيزيقية ، فإن مدخله في تناول المشكلة التى ذكرناها كان نسقياً ، فرأيه عن الطبيعة الانسانية على أنها تركيب من الأبدية والزمانية .. اللاتناهى والتناهى .. الحرية والضرورة يرتبط تماماً مع رأيه عن الانسان - الإله كمفارقة تجمع بين هذه المتناقضات ، ومن ثم فإن تحليله لما يطلبه الإنسان لا ينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقدمه الله فى المسيح . إن هجوم كيركجارد على بناء الأنساق الميتافيزيقية لا يجب أن يعمينا إذن عن رؤية الترابط الداخلى الذى يميز نقطته هذه قيد البحث ، فهناك تطابق أو توافق بين : ١ - المسيح كنقطة فى الزمان يقدم فيها الأبدى الخلاص ، وبين - ٢ - الإيمان كنقطة فى

1 - Blackham, J. K. : Six existentialist thinkers, London 1961 p. 4

الزمان ، تكون علاقة الإنسان بالله فيها قد تحددت نهائياً^(١) .

وهناك طريقتان مختلفتان ومتناقضتان يحاولان البرهنة على ألوهية المسيح ، ولما كان اللاهوتيون يستخدمونهما حتى الآن ، فإن نقد كيركجارد لهما يعد بمثابة إسهام معاصر في هذا المجال وهما :

١ - الطريق الذى يركز على الوقائع التاريخية ، ويذكر عنه كيركجارد أنه ذلك الذى يذهب إلى أن الوقائع التاريخية يمكن أن تبين أن يسوع المسيح قد ادعى أنه الإله لكنها لا تقطع أنه كان حقيقة كذلك . إن هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمة أفعاله وتعاليمه ، لكننا يجب أن نعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية في الأساس ، فإنها لم تكن تاريخية وحسب ، ومن هنا فإن أى إنسان يحدد مدخله بالتاريخ وحسب لن يكون دقيقاً .

٢ - الطريق الذى يركز على ما يسمى « بالحقائق الأبدية » في المسيحية مبيناً أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التى لا تتمكن من البقاء منها على نحو كامل . ويؤكد أنصار هذا الطريق أن ماهية المسيحية تتركز على مجموعة من القضايا الأبدية الصديق والتى تكون علاقة المسيح بها علاقة عرضية . إن مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذى يجعل المسيحية كلية الصديق هو العودة إلى الماهيات الأبدية التى يمكن فهمها عقلياً .

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقين ، ورأى أن معنى المسيح لا يمكن فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الأبدية التى تنادى بها الفلاسفة . إن الإيمان لا يرتبط بالتعليم وإنما يرتبط بالمعلم ، والمسيح لم يكن :

١ - مجرد إنسان تاريخي .

٢ - ولا حقيقة أبدية كلية فلسفية . حينما يرتبط الإنسان كما ارتبطا في المسيح فإن الناتج هو تحويلهما معاً ، بطريقة يستعصى على العقل فهمها .. نعم إن العقل قد يهتم بمعالجة الكليات في الجزئيات . ولكنه لا يمكن أن يهتم بهذا المزيج الفريد

١ - Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief p. 81.

الذى هو : حقيقة كلية فى شخص تاريخى . ومن هنا ندرك أن الإيمان إنما يوجهنا تجاه مفارقة يستعصى فهمها على العقل ، ويظهر عنها تناقضات شتى . والواقع أن كيركجارد كان قد وضع - منذ بداية حياته الفكرية - مبدءاً لم يدخل عليه قط تعديلاً فكان يقول « لا يمكن الجمع بين الفلسفة المسيحية أبداً : ذلك أننى لو أردت أن أتمسك - مهما قل ذلك - بما هو جوهرى فى المسيحية وأعنى الخلاص ، لكان لابد من الطيى - إذا كان حقيقياً - أن يشمل حياة الانسان كلها . وأنا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية ، أو بعد أن يصبح الانسان مسيحياً ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية . إن الفلسفة لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أنحرت نفسها ، لأنها لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكتشف وتفهم ماهو الوجود المسيحى القائم على مقولات لا يعرف أى عقل كيف يستنبطها »^(١) فإذا صح إذن أن المسلك الدينى وحده ، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحى بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق هو الذى يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للإنسان ، فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية ، أو بتعبير آخر ، ولكى نتحاشى التجريد ، لا يمكن إلا أن تكون وجوداً مركزاً كله على أن يصير الانسان مسيحياً^(٢) .

وبسبب إصرار كيركجارد على أن الإيمان ليس صورة من المعرفة العقلية ، فلقد انتقده البعض قائلاً بأن رأيه هذا يميل تماماً إلى الناحية الذاتية بأسوأ ما فى الذاتية من معان ، وفى ضوء هذا يبقى الإيمان مرتبطاً بالذات الفردية والإرادة الفردية ولا يرقى أبداً إلى مرتبة الحقيقة الكلية العامة . لكن الواقع هو أن كيركجارد رفض أن يشير إلى حقيقة الله والتبدى التاريخى للمسيح كحقيقة موضوعية ، لأن كلمة موضوعية إرتبطت عنده بالمعرفة التصورية والبرهانية التى تم تجريدها من العواطف والقرارات الفردية وعلاقات (أنا - أنت) .

1 - Kierkegaard, S., : Sickness unto death, Garden city 1954, p. 233

(٢) جوفيفيه ، ريخيس : المذاهب الوجودية ، ص ٢٧

لقد رأى كيركجارد أنه على الرغم من أنه يعتقد بأن الله منفصل حقيقة عن سورين كيركجارد فلقد أدرك أنه ليس ثمة طريق يدخل به في علاقة مع الله منفصل عن إيمان سورين كيركجارد ، ومن الصعب مهاجمة هذا الإدراك^(١) .
إن تحرر كيركجارد يقول بلاكهام « من الفلسفة النظرية وكذا يأسه المستمر ، جعلاه يلجأ إلى الإيمان المسيحي ، ويعتبر النسق الفلسفي الموضوعي وهما من الأوهام ، لأنه يمهّد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التي تواجه الوجود الفردي المشخص »^(٢) .

1 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief, p. 85

2 - Blackham, J. K.,: Six Existentialist thinkers, p. 3

٣ - المفارقة المطلقة

- ١ - تقديم
- ب - تحليل المفارقة تحليلا عينيا
- ج - دور العقل وحدوده في ضوء المفارقة .

٣ - المفارقة المطلقة

١ - تقديم :

إذا أردنا الآن أن نستخلص درساً نستقيه من كيركجارد بصدد النقطة السابقة قلنا أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعي والعلم في حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتي ينبع عن وجدان منفرد مشخص ، ويقوم على المفارقة المطلقة التي تستعصى على كل فكر ، وتفر من أى منطق . وأن العقل حيناً ينسى حدوده ، أو حيناً يتجاوزها فيخضع تلك الدائرة لسلطانه ، يضل ويتوه ، ويحيل الإيمان إلى مسألة فكرية شاحبة ، في حين أنه علاقة حية مشخصة تنبض بالعواطف ، وتتدفق بالوجدان . ولهذا كان كيركجارد يردد دائماً « أن الإيمان يتصارع مع العقل الذى ينسى حدوده الصحيحة »^(١) .

إن حديثنا السابق يتضمن في ثناياه أنه بينما تخضع دوائر العلوم والفلسفات للعقل والفكر ، فإن دائرة الإيمان تخضع للمفارقة المطلقة التى هى لاعقلية بالمرة وعلينا الآن أن نقترّب عن كتب لنفحص تلك الدائرة الأخيرة فحسباً مسهباً .

رأى كيركجارد أن ليس ثمة حل إنسانى أو حل عقلى لمشكلة الوجود : ليس ثمة حل إنسانى لأن تناهى الإنسان وقصور قواه ، ومحدوديته ، وخطيئته ، تجعل من المستحيل عليه أن يتقدم وحده نحو خلاص نفسه ، وليس ثمة حل عقلى ، لأن مفارقة الوجود لا يمكن أن تحل بمقولات عقلية^(٢) . وإن قيل أن فى الوجود أموراً يمكن حلها عقلياً ، أجاب كيركجارد أن فى الوجود أيضاً ما يظل متصلاً بالمفارقة وهى الطرف المضاد لكل ما هو عقلى^(٣) . إذ المفارقة

1 - Roberts. D. : Existentialism and Religious Belief, p. 110.

2 - Macquarrie, J., : Existentialism, p. 170

3 - Ibid: p. 45

« لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الإيمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهى الفكر »^(١) . ولعل في هذا ما يفسر لنا إصرار كيركجارد على مهاجمة العقل بأفكاره وتصورات المجردة إذا كنا في دائرة الإيمان المسيحي^(٢) ؛ ذلك لأن قبول المفارقة بواسطة الإيمان المسيحي لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل^(٣) .

وقد يقال أن الإجابة الوحيدة على الوجود الإنساني تتمثل في المسيحية ، « لكن المسيحية ذاتها مفارقة »^(٤) . أو هي على حد تعبير كيركجارد « ترتبط بالمفارقة سواء اعتنقها الفرد بالعتيدة أو رفضها لأنها مفارقة »^(٥) . إن المسيحية مفارقة مطلقة والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت ، بين الزمانية والأبدية .. بين التناهي واللاتناهي . إن المسيح : ذلك الإنسان الإله في التاريخ مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق في التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة في نفس الوقت^(٦) . ومن هنا كان كيركجارد يردد « أن ليس ثمة دفاع عقلي أو تفسير فكري للمسيحية .. إن الأمر يحتاج إلى قفزة موجهة نحو الإيمان »^(٧) . وهي قفزة في المجهول ، أو سقوط في هاوية مخاطر به دون أن نعلم مسبقاً نتائجها .

ب - تحليل المفارقة تحليلاً عينياً :

حاول كيركجارد أن يعالج مسألة العتيدة من منظور فردى مشخص ، وأن يفهم ماذا يعنيه الإيمان في ضوء التجربة الشخصية .. وقام في هذا الصدد بتحليل شخصيتين من شخصيات الكتاب المقدس هما « أيوب » و

1 - Kierkegaard, S.,: Fear and Trembling, p. 78.

2 - Roubiczek, p. Existentialism For and against, p. 61.

3 - Blackham, J. K.: Six existentialist thinkers, p. 4

4 - Macquarrie, J. S. : Existentialism, p. 35.

5 - Kierkegaard, S. : Concluding unscientific postscript, p. 96.

6 - Roberts, D. : Existentialism and Religions Blief, p. 80

7 - Macquarrie, J. S. : Existentialism, p. 170

« إبراهيم » . ووصل من هذا التحليل إلى رؤية أكثر عمقا للإيمان انتهت إلى أن الإيمان ليس نوعا من المواساة السهلة بل هو ضرب من الخوف والقلق . وتمكن به من أن يزيل النقاب عن فكرتين محوريتين صبغتا تفكيره الوجودي وهما فكرة « المفارقة المطلقة » وفكرة « السقوط في الهاوية » أو « القفر في المجهول » التي ترتبط بالفكرة الأولى تمام الارتباط .

يبدأ كيركجارد بتحليل شخصية « أيوب » الذي ضاع منه كل ما يملك من متاع ، وأصبح في بؤس شديد ، أى دون أى سبب ظاهر . وحينما يتحدث كيركجارد إلى « أيوب » فإنه لا يتحدث إليه باعتباره شخصية سلفية دينية مرموقة ، بل باعتباره شخصية عادية .. فهو يخاطب « أيوب .. أنت الذى أنا فى حاجة إليه .. نعم أنت لأننى أحتاج إلى إنسان يجوز له أن يشكو صارخا ، بأعلى ما فى صوته ، حتى تتمكن أصداء شكواه من أن تصل إلى السماء حيث يتجاوز الرب مع الشيطان فى تدبير الخطط ضد الانسان » إن تلك الخطط هى التى تخيل الإنسان إلى كيان مندهش ، يرتجف خوفا ، ويرتعد ذعرا ، ويمتلا قلقا ، وهى أيضا التى تركه حائرا وسط دائرة من الغموض تكتفه من كل جانب ، فهو لا يعرف مثلا : أين يوجد ؟ وماذا عساه أن يكون ؟ ومن الذى دفع به إلى العالم ثم تركه فيه ؟ . إنه لم يستشر فى ذلك كله .. وهو لا يدرك كيف اهتم بالعالم ؟ ولماذا اهتم به ، ولماذا اضطر لأن يشارك فيه ؟ .. إن هذا يذكرنا بصيحة بسكال « إننى مذعور ومبهور من وجودى هنا دون أن أكون هناك فليس ثمة من سبب يبين لى لماذا أكون هنا ولا أكون هناك .. ولماذا أوجد فى هذا الزمان دون زمان غيره .. من الذى ألقى بى إلى هنا ؟ بأمر من وبتوجيه من منحت هذا المكان فى هذا الزمان المعين ؟ كيف أكون إذن مسئولاً عن مولدى .. وكذلك عن شخصيتى ؟ وقد جئت نتيجة عارض غير محسوس ؟ » وإذا كنا نأتى إلى العالم دون أن نطلب المجد إليه ، فاننا ننتهى منه أيضاً دون أن نطلب الانتهاء منه .. بداية غامضة إذن ونهاية أكثر غموضاً⁽¹⁾ .

إن تأكيد كيركجارد على الخاصية الغامضة لميلاد الانسان وكذلك لموته هى

1 - Roubiczek, p. : Existentialism, for and against, p. 57.

مما يتفق عليه معظم الوجوديين وهم بذلك يحرصون على أن يضعوا في أذهاننا أن معظم وجودنا ينبغي أن يظل سراً ملغزاً ، أو لغزاً غامضاً ، لا يمكن حله أو فهمه أو تفسيره . كما لا يمكن لنا أن نلجأ إلى التبسيط المخل لحياة كل منا عن طريق استبعاد كل ما لا يمكن تفسيره . ومن هذا المنطلق استطاع كيركجارد أن يكتشف المعنى الحقيقي للإيمان .

حاول أصدقاء أيوب أن يخففوا على الأمر وأن يواسوه ، قائلين له : « لا تألم يا أيوب ... إن سبب ما أنت فيه عقاب لخطائك .. وعليك أن تتحمل الألم حتى تتطهر من رجس الأخطاء » لكن مواساة أيوب لا تكون بمثل تلك البساطة فهو يعلم أن هذا التفسير غير حقيقي . ذلك لأنه يشعر شعوراً داخلياً عميقاً بأنه على صواب حتى لو كان هذا الصواب ضد الإله .. إن سر أيوب ، وسر قوته الحيوية ، ورباطة أجادته « هو شعوره بأنه على صواب رغم كل شيء إنه يدعى أنه على صلة طيبة بالله وأن قلبه يتميز بالصفاء والنقاء ، وأن الله يعلم هذا عنه . لكن رغم ذلك كله يناقضه الوجود كله أو يقف الوجود كله ضده »^(١) إن هذه المفارقة المطلقة Absolute paradox المتمثلة في معرفة أيوب بأنه على حق ومناقضته للوجود كله له رغم ذلك كله قد تأدت به إلى أن يدرك وهو يائس قلق ما يتطلبه الإيمان . وإلى أن يعرف بأنه محدود ضئيل بالنسبة إلى الله ... وإلى أنه لا يمكنه بالتالي أن تفهم الله فهماً كاملاً ، ومن ثم فإن عليه أن يقبل ما هو غير معقول ، وأن يشكر الله على كل شيء حتى خلقه لخلوقات لا غايات ظاهرة لها^(٢) إن الإيمان يتطلب التسليم الكامل « فلكي يقوم الإيمان بتحركاته » يجب على أن أغمض عيناى ، وأن أنغمر بثقة في اللامعقول^(٣) « إن على أن أخطر بالقفر في الهاوية Abyss^(٤) » .

إن معنى التحركات المتضمنة في فعل الإيمان ، ومعنى فعل الإيمان ذاته يمكن

1 - Kierkegaard, S., : Repetition, oxford 1942, p. 112

2 - Roubiczek, p. : Existentialism, for and against, p. 58.

3 - Kierkegaard, S., Fear and Trembling p. 44

4 - Roubiczek, P. : Existentialism, for and against p. 58

أن يتضح بصورة أكبر إذا انتقلنا إلى قصة « إبراهيم » - وكيركجارد نحاول هنا أن نستعيد حياة الموقف الوجودى المشخص لـ « إبراهيم ». كان أمام « إبراهيم » وعد إلهى بأن البركة ستحل فى أجناس العالم كله عن طريق ذريته ، وبعد وقت أصبح هذا الوعد عبثاً ، ومع ذلك ظل « إبراهيم » يعتقد فيه^(١) فحينما ولد لإبراهيم وهو شيخ هرم صبيّاً ؛ طلب منه الله بعد فترة أن يضحي به عن طريق ذبحه .. ها هنا يكون كل شيء قد ضاع .. بطريقة أكثر رعباً مما لو كان لم يأت له ابن على الإطلاق .. وها هنا يكون الفعل الإلهى بمثابة سخرية من إبراهيم^(٢) . إن الله يقدم على معجزة منافية للعقل بمولد ابن إبراهيم - ثم هو يريد أن يقضى على هذه المعجزة بعد ذلك حين يأمر الأب بذبح ابنه .. ترى من هذا الذى يهدم أصل ذرية إبراهيم ؟ وأين الرحمة والشفقة برجل بلغ من العمر عتياً وباين طاهر برىء ؟ لقد ضاع كل شيء^(٣) .

كان على « إبراهيم » أن يتحمل الموقف وأن يقدم عليه رغم ما فيه من مفارقة مطلقة .. لكنه أبطأ فى التنفيذ - فلم يذبح ابنه فى الحال تنفيذاً للأمر الإلهى ؛ إذ قام معه برحلة استغرقت ثلاثة أيام .. بهم به على قمم الجبال وحينما استقر على المكان .. جمع الأخشاب وشحذ السكين وانتابته حالات عنيفة من الخوف والفرع والرعب والزرع فلح كيركجارد فى تصويرها بكل أبعادها الحركية والنفسية .. ثم تحدث المعجزة .. أو تحدث المفارقة المطلقة وهى تتضمن مشاعر مضادة تملأها الثقة والأمل .. كانت بقلب « إبراهيم » ثقة كاملة وأملاً رحيماً بأن كل شيء سيصبح على مايرام ، وأن ما هو غير مقبول سيصبح مقبولا ، وذلك لأن الله نفسه هو الذى طلب منه أن يذهب ابنه ، ولو كان الأمر ليس إلهياً لما أقبل « إبراهيم » على الشروع فى التنفيذ .. ولكن فعله هذا يعد شروعا فى القتل أو الاغتيال .. لكن المفارقة يجب أن تظل كذلك إلى النهاية .. ولا يمكن « لإبراهيم » أن يتحدث عن هذه الثقة حتى لنفسه ، لأن

1 - Kierkegaard, S. : Fear and Trembling, p. 21

2 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief, p. 112

3 - Kierkegaard, S. : Fear and Trembling. p. 24

مثل هذا الحديث سيحيل التضحية إلى ضرب من ضروب الزيف . لقد كان على « ابراهيم » أن يخبر بنفسه التناقض القائم بين مطلب مرعب رهيب و بين أمان وظفر نهائى ، وكان عليه أن يمر بتجربة الخوف والأمل معاً . كان بإمكان « ابراهيم » أن يستشعر الأمل ولكن لم يكن فى إمكانه أن يعبر عنه^(١) . إن فعل الإيمان وهو الاستعداد الدائم المتجدد للإيمان والقبول والتسليم بما هو مفارق لا يمكن أن يقوم على أسس علمية أو على نسق منطقي .

والواقع أن تصور كبير كجارد عن الخوف هو تصور خاص ، فنحن لانخاف هنا من خطر يمكن مقاومته ، أو من موقف واضح أمام العقل والفهم يهددنا فى أيام أو سنين ، إن الخوف يعنى هنا الشعور بأن الأرض التى تقف عليها هشة ومن ثم لا أمان ولا يقين ، إنه شعور بعدم الثقة فى أى كائن . وتمتد عدم الثقة هذه لتشمل الله فى فترات طويلة « كل شئ قد ضاع » . وحينما تهتز أسس كل شئ فى حياة الانسان ، بهذا النوع الأصيل والمتأيزيقي من الخوف ، فحينئذ وحينئذ فقط ، يكتشف الانسان ويخبر تماماً تلك الحقيقة الدفينة فى أعماقه ، التى يدعى الدين أنه يعالجها . وفى الوقت نفسه تؤكد المفارقة المطلقة على أنه لا يمكن للإنسان أن يطلب بما هو واضح وقاطع وسريع ؛ إذ عليه أن يخاطر « بالقفز فى الهاوية » ، القفز فى أعماق الهاوية التى تفصل الإنسان عن الله ، ذلك الذى لكى يكون إلها يجب أن يتسامى عن دائرة المعرفة الانسانية .

إن الطبيعة المفارقة للوجود ، رغم أنها تتضمن الخوف والمعاناة ، فإننا يمكن أن نخبر متضاداتهما ، ومن ثم نتحرر منهما ، بشرط وحيد وهو أن نقبل المفارقة قبولاً تاماً . ويرى كبير كجارد أنه من المستحيل أن نفرض على إنسان عقيدة دون أخرى ، ومن المستحيل أيضاً أن نفرض عليه عقيدة معينة رغم إشتياقه إليها وإندفاعه نحوها . إن كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يخاطر بالقفز فى المجهول ، ذلك لأن الإنسان - أياماً كان موقعه - ليس منعدم القوة تماماً. نعم قد نرتعد خوفاً لأن عنصر المفارقة يتضمن أن أى إختيار لنا يعتبر مخاطرة

1 - Roubiezek, p. : Existentialism, For and against, p. 59

مؤلة ، لكن قرار القفز هذا لا يحيص عن تدعيمه ومساندته ؛ فالمفارقة لا يمكن أن تحمل نفسها بواسطة نتائج صادقة مجردة وعامة ، إنها تحمل بواسطة حـ كأفراد بمعنى أن على كل فرد منا أن يخبر فعل الاختيار بنفسه فيما أن تكون هناك مفارقة تتعلق بعلاقة مطلقة بين الفرد الإنسانى وبين المطلق ، وإما أن يقصد ابراهيم^(١) إن المفارقة التى لا يمكن الاستغناء عنها فى دائرة الدين تؤكد على أن القفزة مخاطرة وعلينا أن نقفز بين يدى الله ، إذا كان علينا أن نهزم حروف الميتافيزيقى .

أكد كيركجارد على الهوة السحيقة التى تفصل الإنسان عن الله ، وهذا يتضمن - ظاهرياً على الأقل - أن ليس ثمة شرارة إلهية توجد فى الإنسان . وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا إذن يجب علينا أن نتخذ مخاطرة القفز فى المجهول أو فى الهاوية ؟ إن هذا النقد رغم وجهاته ليس صحيحاً لأنه يتجاهل المفارقة التى تقف ضد كل ما هو عقلى ، والتى تستعصى على كل تفكير . إن كيركجارد يستخدم العقل إلى أقصى حدوده ، لكنه يقبل ما هو لاعقلى حيناً لا تكون أمامه ثمة وسيلة أخرى ، أو حيناً لا يستطيع العقل أن يودى مهمته . ذلك أنه رغم أن تجربة الخوف والرعب هى تجربة هدمية فإن لها جانبها الإيجابى فإذا حطم اليأس أو الخوف أو الرعب الإنسان فإنه قد يتأتى منه - إذا تعمقت به خبرته - إلى إكتشاف الحقيقة التى تأخذ بيده نحو الخلاص^(٢) .

هذه الآراء تؤدى بكيركجارد إلى أن يجعل من الايمان والمخاطرة التى تتطلبها الايمان نموذج التمسك الصادق والالتزام الحقيقى . والايمان فى نظره هو الحقيقة فى أعلى صورها ، لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الانسان ، ولكن أيضاً لأنها تقتضى أعلى درجات الذاتية التى سبق ذكرها . وعدم اليقين الموضوعى لأن الايمان لا معقول - بمنعنى من الإنصاح عنها إلا فى العاطفة والشعور بأن وجودى بأكمله - حتى فى الأبد - مهم بها^(٣) . يقول كيركجارد « تبلغ

1 - Kierkegaard, S., Fears and Trembling, p. 187

2 - Roubiczick, p. : Existentialism. For and againt, p. 61.

٣ - جريليه ، ويجيس : المذاهب الوجودية . ص ٤٠ .

الذاتية أقصى مداها في العاطفة ، والمسيحية هي المفارقة ، والمفارقة والعاطفة تتفقان معا اتفاقاً تاماً والمفارقة تتمشى مع ما يوجد في أعلى مراتب الوجود»^(١) .

ويرى كيركجارد أن تذوق تجربة المطلق لا يمكن أن يتم أبداً في داخل وحدة الوجود كما إرتأى ذلك أسبينوزا ؛ لأن هذه التجربة في الداخل مفارقة وسر ، من حيث أن الأبدى الذى تؤدى إليه الذاتية قد صار هو نفسه شيئاً تاريخياً وزمانياً . وذلك الشيء المتعالى الذى أتعلق به - وأصطدم به - في وقت واحد أثناء معاناتي لوجودي - هو دائما المفارقة المطلقة التى هي الإنسان -- الله أى المسيح . ومن طريق صلتى به ، تلك الصلة التى ينبغي أن تكون معاصرة أعيشها في الآن أحقق ذاتي فيما تضمنه هذه الذات من أبدية ، وأحصل بذلك على حالة السعادة الآخيرة^(٢) . ذلك عن المفارقة أما عن السر الذى ألمسه هنا ، والذي يحدد أعمق ما في الألم الذى يعاينه المتدين ، فهو سر « تعالى » المطلق ، الذى من حيث هو كذلك ، ليس بالضرورة أى إرتباط بشيء سوى ذاته . وهو - مع ذلك - لا يوجد بالنسبة لى إلا في الصلة التى لى معه وبفضل وعى بهذه الصلة المتناقضة أحقق بقوة الانفعال العاطفى - لا العقلى كل ما في الحياة الباطنية من ثراء . إن اتصالى بالمتعالى هو تمتد اتصال أحياء . لا مجرد اتصال أتصوره ، لأنه في جوهره ليس معرفة .. أو فكراً .. أو فلسفة .. إلى ألس مطلقى الخاص وأحياء في الوقت نفسه . هذا هو سر المثل « أمام الله » - أو بتعبير أدق - كما لاحظ كيركجارد « أمام المسيح »^(٣) .

إن الوجود المسيحى - شأنه في ذلك شأن كل وجود آخر - نسيجه التوتر والانفعال العاطفى^(٤) . فالوجود الحق الذى لا يمكن أن يفهم إلا في علاقته

1 Kierkegaard, S., concluding unsientific postscript, p. 255

٢ - جوليفيه ، رئيس : المذاهب الوجودية . ص ٤٤

3 - Kierkegaard, S., : Sickness unto Death, p. 224

4 - Blackham, K. : Six existentialist think p. 7.

بالمسيحية ، أو بتعبير أدق مع واقعة « الوجود في الذات »^(١) يفتح عن سرمد ، ولكنه يتحقق في اللحظة الحاضرة ، إنه انتظار واختيار ، وجد وتفكر ومخاطرة وكسب ، حياة وموت ، مستقبل يعود الى الظهور على صورة الماضي وماض يتمثل في المستقبل ، اتصال وصراع ، وتوتر دائم بين المتناهي واللامتناهي . الإنسان يوجد إذن في حالة تعطي بها المتقابلات المتطرفة معا دائما في تعارضها نفسه ، وهو لذلك يعرف القلق والسكينة معا ، وسكينة مصنوعة من قلق ذاته ، كما أن القلق ثمرة السكينة . ولهذا كان الاختيار بالنسبة له دائما ، وثوبا إلى ما وراء كافة ما يبدو أنه أحكام عقلية ، واجتيازاً لهاوى العقل المجرد ، ومخاطرة بالكل وبنفسه ، وتأكيذاً في إختيار مهيب (وعليه مع ذلك أن يجدده باستمرار) لحقيقة ما هو أبدي ، وتأكيذاً للذات ، وتأكيدها في الوقت نفسه باعتبارها أبدية^(٢).

ج - دور العقل وحدوده في ضوء المفارقة :

لكن أيكون كيركجارد بهذا الرأي الذي أتى به عن « العبث » وعن « المفارقة » اللتان تسيطران تماماً على الدائرة اللاهوتية قد ضحى بالعقل والفكر والفهم الإنساني ؟ الواقع أن كيركجارد قد ناقش طويلا وفي العديد من مؤلفاته وكتاباته هذا الموضوع ، كما أن آراء كيركجارد في هذا الصدد أثارت عاصفة من النقد الحاد من مفكرى عصره ومن المفكرين والباحثين الذين أتوا بعده وحتى أيامنا المعاصرة .

لقد ذهب كيركجارد بغية توضيح العقيدة المسيحية ، وبيان طبيعتها إلى أن مثل هذه العقيدة تنفس تنفسا سليما وصحيحا في الجو الصحي والمبارك لعبية تفر من كل منطق ، ولمفارقة تهرب من أى فكر ، وأنها لا تخضع لسلسلة متصلة من المقدمات والنتائج ، ولا تعباً بأى ارتباط بين علة ومعلول . إنها تمزق كل

(1) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript, p. 255.

٢ جزيئيه ، زيجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٤ - ٤٥

القوانين ، وتحبط كل منهج ، وتهدم أى نسق صارم من الأنساق العقلية . إنها قرية من الحب الأعمى ... فاذا كان للفرد استعداد كامل لأن يصبح « أعمى كلية »^(١) . فإنه يصبح قادراً على أن يلج في حب حقيقى صادق ، وعلى أن يتمتع ببركة هذا الحب ، أما إذا فتح عينيه ، واستخدم ضياء العقل ، ونور الفكر فإن الحب عنده لا بد وأن ينقلب حباً شاحباً فاتراً يقضى على تدفق العاطفة ، وهياج الوجدان ، وثورة الشعور . وكذا الأمر فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية ؛ فلا معقولة المسيحية تتطلب قدراً هائلاً من العاطفة ، وقوة متدفقة من الحماس ، نستطيع بفضلهما أن نقبل على غطاطرة « القفز في الهاوية » دون أن نترث ، أو أن نتردد ، أو أن نفكر ، لأن ترددنا هذا أو تفكيرنا سيقضى على شوقنا العاطفى الجارف المتجه نحو الإيمان ، وسيحيل الإيمان إلى دائرة فاترة شاحبة .

نستطيع الآن أن نفهم معنى تأكيد كيركجارد الذى يقرر بأن العقيدة الدينية الحية تتناقض تماماً وبحدة مع أى نوع من المعرفة العقلية ، كما نستطيع أن نعى بأن الإيمان يمثل دائرة خاصة لا يمكن أن تتداخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أى دائرة أخرى علمية أو فكرية .. إن العقيدة المسيحية تشبه الحب الأعمى المتدفق العاطفة المندفع بلا حدود والغير عالىء بالتناقضات النظرية التى لا حلول لها .

إن ما قرره كيركجارد هنا بشأن عبثية المسيحية ، وأن المسيحية مفارقة أثار ويثير العديد من التساؤلات مثل : أيجاد صراع مرير حقاً بين العقيدة أو الايمان وبين العقل ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن نقول بأنه لا دور إطلاقاً للعقل في مسألة الإيمان ؟ وهل يمكن لنا أن نرفض كل فكر وكل فهم وكل عقل من أجل عقيدة عمياء تشبه الحب الأعمى ؟ أيقصر دور العقل على البرهنة على أن الإيمان المسيحى يجعل الفكر في مرتبة أدنى ؟ ويرتبط بمثل هذه التساؤلات تساؤل آخر أساسى يتعلق بموضوع الإله الأبدى المتجسد في الزمان ، إذ كيف نتمكن من قبول هذا الارتباط اللاعقلى بين الإله الأبدى

1 - Johnson, H. A., & Thulstrup N. : A Kierkegaard critique Library of congress, U.S.A. 1962. p. 209

وبين الانسان الزمانى .. هذا الارتباط الذى يمثله السيد المسيح : الإنسان .
الإله فى الزمان .

إن المفارقة المطلقة فى المسيحية ولا عقلانيّتها وعبثيتها تتمثل فى تحول الحقيقة
الأبدية إلى وجود زمانى « أى تحول الإله الأبدى إلى إنسان يوجد ويولد وينمو
غير متميز فى ذلك عن أى فرد إنسانى »^(١) يقول كيركجارد « إن وجود
ما هو أبديّ فى الزمان ، وخضوعه من ثمّ للميلاد والنمو والموت .. هو إخلال
بكل فكر »^(٢) . كما يذكر فى كتاب « Training in Christianity » أنه « ليس
ثمّة أمر أدعى إلى الجنون المطبق ، من تصور إنسان مفرد على أنه الإله .. إن هذا
التصور لا يمكن قبوله فى الأرض ولا فى السماء ولا فى أى تفكير خيالى »^(٣) .
ويجب أن نلاحظ هنا أن كيركجارد قد أكد مراراً وتكراراً على أن
المسيحية ليست مذهباً وليست نسقاً فكرياً ، وأنها تقع فى الخطأ حين نعتبر
مفارقة الإله .. الإنسان فى التاريخ مذهباً من المذاهب أو نسقاً من الأنساق
الفكرية ونهاجمه على هذا الأساس^(٤) .

غالباً ما كان كيركجارد يسأل نفسه عما إذا كانت حياة السيد المسيح
محققة تماماً للمفارقة المطلقة ؟ وفى تناول كيركجارد المبكر لهذا الموضوع
(١٨٤٢ - ١٨٤٣) قرر أن الإله الإنسان فى التاريخ هو المفارقة النهائية ، وأن
هذه المفارقة تتمثل فى أن ابن الله أصبح إنساناً حاضراً فى العالم ، عائشاً فيه ،
كأى فرد إنسانى »^(٥) .

والواقع أننا لا نعلم على وجه الدقة ما إذا كانت نقطة البداية فى تناول
كيركجارد لهذا الموضوع هى المفارقة المطلقة العمياء .. بمعنى أننا لا نعرف
ما إذا كان كيركجارد قد بدأ بالمفارقة المطلقة (الإنسان الإله فى التاريخ) ثم

1 - Kierkegaard, S., : Concluding unscientific postscript, p. 188,

2 - Ibid, p. 513.

3 - Kierkegaard, S. : Training in christianity p. 84.

4 - Johuson H. A. & Thulstrup N. A. Kierkegaard critique, p. 211

5 - Ibid, p. 215.

خرج منها بوصفه لطبيعة العقيدة المسيحية باعتبارها عاطفة متدفقة عمياء ، أم أنه إتخذ من العاطفة العمياء نقطة بدايته ثم خلص منها إلى أن المسيحيين يقبلون مفارقة الإنسان الإله في التاريخ قبولاً إيمانياً أعمى دون أدنى تفكير ، ودون أى وعى بتناقضات هذه المفارقة .

وهناك أمر آخر في المفارقة المطلقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء ، وهذا الأمر يتعلق بالتجسد Incarnation . يقول كيركجارد في كتابه Philosophical Fragments « إن التجسد جنون بالنسبة إلى العقل ونفور بالنسبة إلى القلب الإنساني »^(١) . إن النفور ليس نفوراً عقلياً ولا يرتبط بالعقل ، وإنما النفور هنا نفور قلبي يخص القلب وحده .. إنه لا يتعلق بالفهم أو الفكر ولكنه يتغلغل إلى الأعماق .. إلى سويداء القلب .. والسبب في ذلك هو أن هذا التجسد يجرح ثقة النفس الإنسانية ، ويدمى مشاعر الإنسان .

ولكى نحصل على فهم دقيق لتصوير كيركجارد عن المفارقة فعلينا أن نذكر أمثلة أخرى عليها غير المفارقة الرئيسية والأساسية : مفارقة الإنسان الإله في التاريخ : فهناك مفارقة التجسد التي ذكرناها منذ لحظة وقلنا أنها تمثل جنوناً للعقل ونفوراً للقلب .. هي مفارقة لأن التجسد يعنى أن ما هو أبدي حين يتجسد فإنما يتجسد في زمان معين ، ويحمل طابع الإنسان بعد أن كان يحمل طابع الإله .. إن التجسد يؤدي إلى الخلط بين ما هو لاهوتي وبين ما هو ناسوتي ، كما يؤدي إلى قطع اتصالية الأبدية بلحظة زمانية من تاريخنا الأرضي ، وهاهنا تكمن المفارقة . هناك أيضاً صعوبات بالغة تعترض تفكيرنا العقلي ، وفهمنا الإنساني حين نحاول النظر إلى العناية الإلهية Providence وحين نحاول تفسير الفداء Redemption . إن هذان الأمران : العناية الإلهية والفداء ، يمكن أن نؤمن بهما وحنسب لكننا لا يمكن أن نقبلهما قبولاً عقلياً^(٢) . ضف إلى ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادين ، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل ؛ فالتبدي يقترون بالسر ، والسعادة ترتبط بالأمل ، واليقين

1 - Kierkegaard, S. : Philosophical Fragments, p. 36

2 - Johnson H. A. & Thulstrup N. : A Kierkegaard critique, p. 216

يتحد باللايقين ، ويسر الحياة الدينية بعسرها ، كما تتوحد الحقيقة بالعبث^(١) .
نحن الآن في وضع نستطيع معه أن ندرك ما إذا كان كيركجارد قد نظر إلى
المفارقة على أنها أمر يتصارع مع العقل بالمعنى الدقيق للكلمة أو أن الأمر
خلاف ذلك .

لقد رأى بوهلين Bohlin وتابعه في ذلك كثير من المفكرين والباحثين أن
المفارقة عند كيركجارد تقف على طرفي نقيض مع الفكر والعقل والفهم ، لكن
باحثاً دائماً كياً هو N.H. Soe يرى خطأ التفسير الذي ذهب إليه بوهلين وغيره
بصدد المفارقة باعتبارها في صراع دائم مع العقل ، أو باعتبارها مضادة للفكر
والفهم كما ذهب Soe إلى أن ما قرره بوهلين من أن المفارقة تتفق أحياناً وتتوحد
مع الخبرة العملية اللاعقلية التي لا تخضع ولا تفسر في ضوء التصورات
العقلية ، ولا تقبل قط إلا في دائرة الإيمان هو أمر خاطيء تماماً ؛ فليس ثمة نص
كيركجاردى واحد يحتمل مثل هذا التفسير^(٢) . ويمضى Soe في بيان موقفه
المعارض لموقف Bohlin مدعماً نفسه بقول لكيركجارد يقول فيه « أنه ليس
من الصعوبة بالنسبة للإنسان أن يفهم أن المسيحية لا يمكن أن تفهم ، لكن
وجه الصعوبة تتمثل في محاولتنا فهم ما تتطلبه المسيحية من نكران لذواتنا وهدم
أنساقنا الفكرية »^(٣) . وهذا الأمر لا يتصل من قريب أو بعيد بالخبرة العملية
اللاعقلية باعتبارها مضادة للعقل كما ذهب إلى ذلك بوهلين . إن كيركجارد
يمثل في نظر Soe ذلك المفكر الأمين الذي يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة
لا يمكن أن يبرهن على صحته ، أو أن نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه في بناء
نسقى كما فعل ذلك هيجل على سبيل المثال . والواقع أننا لا يمكن أن نبني
محتويات العقيدة على هيئة نسق فكري ، ولا يمكن أن نقيمها كالعلم الرياضي
على هيئة نسق استنباطى Deductive Method نبدأ فيه بعدد من المقدمات
والتعريفات التي تكون القضايا الأولية Primary Propositions ثم نستنبط منها

(1) Kierkegaard, S. : Concluding unscientific postscript. p. 387

أستاذ اللاهوت بجامعة كوبنهاجن .

(2) Johnson, H. A. & Thulstrup, N. : A Kierkegaard critique p. 217

(3) Kierkegaard, S. : Concluding unscientific postscript, p. 514

سائر القضايا الثانوية Secondary Propositions وذلك في تسلسل محكم ، وانتقال فكري ، يسوده الترابط واللاتناقض ؛ إذ نحن لانستطيع على سبيل المثال أن نستنبط فكرياً مسائل الخلاص والتجسد من مقدمة أو أكثر . وعبر لانستطيع أيضاً أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائي Inductive Method ، إذ نحن في ميدان العقيدة لانستطيع أن نتوصل إلى القوانين فالنظريات بدءاً من ملاحظات وتجارب وفروض* ، ويكفي أن نتذكر هنا قول كيركجارد الذي أكدّه وكرره مراراً وهو أن المسيحية ليست نظرية ولا مذهباً . إننا هنا لانواجه بجزءات عملية لاعقلية كما اعتقد بوهلين .. إننا نواجه هنا برسالة آتية من الخارج . إعلان مالا يمكن أن نعني ضرورته المنطقية .. فالله وحده هو الذي يعي تلك الرسالة ويفهم ذلك الاعلان . وما على الإنسان إلا الإيمان بهما وحسب^(١) .

ولقد ذكر كيركجارد في إحدى يومياته « أن المفارقة المتعلقة بالحقيقة المسيحية ، هي الحقيقة من حيث هي متعلقة بالله » ولا يعنى هذا أن العقل يموت وينتهى حيث توجد مفارقة ، إذ يمكن للعقل في هذه الحالة أن يذكر أسباب وعلل عدم وجود أسباب وعلل لما هو عقلى .

ويذكر Soe في مقالته الرائعة التى وضعها باللغة الدانماركية ونقلتها إلى الانجليزية Margaret Crieve تحت عنوان « رأى كيركجارد في المفارقة » أن بوهلين اقتطف عبارة كيركجارد القائلة بأن العقيدة الحقّة تنفّس تنفساً صحيحاً مباركاً في العبث وأنها من ثم تشبه الحب الأعمى لكي يخلص منها إلى أن العقيدة مجرد عاطفة هوجاء متدققة ومنغمسة في المفارقة ، وفي ذلك ما يعدها تماماً عن رزاة العقل ، وثبات الفكر . ويرى Soe عدم صحة هذا الرأى الذى قاله بوهلين ويستند إلى عبارة قالها كيركجارد تذهب إلى أنه ليس ثمة تناقض ذاتى في

(٥) لمزيد من التفاصيل حول المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية ، دار الجامعات المصرية . الاسكندرية ١٩٧٧ .

1 Johnson H. A. & Thulstrup, N. A. Kierkegaard critique p. 218

تصور المسيح الذى هو الإله المتجسد فى صورة عبد أو إنسان . كما يستند كذلك إلى معنى ذكره كيركجارد فى كتابه « تنف فلسفية » يقول فيه أن « العقل يمكن أن يفحص مسألة التجسد ، كما يمكنه فحص العلاقة الخاصة التى تقوم بين الفرد والإله »^(١) ها هنا يمكن أن تعنى المفارقة « سقوط العقل » أو « العاطفة المفارقة للعقل »^(٢) .

ويضيف Soe إلى ذلك نصا كيركجardia هاما ، يرى أن المفارقة تصور Concept وأنها يمكن أن تكون « لاشئ » أو « هراء » من حيث كونها علامة من العلامات التى تجعل العقل يقر بعجزه عن فهمها وتعقلها . يقول كيركجارد « إنه لأمر سطحي أن نفترض بأن المفارقة ليست تصوراً تضم تحتها كل أنواع العبث التى تفر من كل فكر ومنطق .. إن المفارقة والعبث لا يمكن للعقل أن يحولهما إلى لاشئ أو هراء ؛ إذ هما علامتان أو لغزان مركبان يضطر العقل لأن يقول بصددهما : لا يمكن أن أحل هذه العلامة ، أو هذا اللغز .. ولا يمكن لى أن أفهمهما ، لكن هذا لا يعنى أنهما مجرد هراء أو لاشئ »^(٣) .

قرأ كيركجارد مؤلف ليينتر المعنون Théodicée فى عام ٤٢ - ١٨٤٣ ووافق على هجوم ليينتر على معاصره بايل Bayle فى نقطة هامة وهى أن بالامكان التوفيق بين العقيدة والعقل ، أو يمكن إقامة توافق بين العقل والنقل ، وكان بايل يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون هناك توفيقاً أو توافقاً بين العقيدة والعقل . تأثر كيركجارد بموقف ليينتر Leibnitz وبمعالجته لهذا الموضوع فى مقدمة الـ Théodicée واستوقفته عبارة موجودة فى ص ٥٢ من هذا المؤلف يقول فيها ليينتر « to see » «تستخدم لذلك الذى يعرفه الفرد من العلل و to believe تستخدم لذلك الذى يمكن أن يستنتج من المعلولات » والواقع أن ما عبر عنه كيركجارد بقوله أن المسيحية مفارقة وأن الفلسفة تأمل هو نفس

1 - Kierkegaard, S., Philosophical fragments, p. 55
2 - Ibid p. 38

3 - Kierkegaard S. : Journal No 1033

١ . لمعرفة أكبر بموقف ليينتر فى هذه النقطة وغيرها يمكن للقارىء أن يرجع لكتاب المؤلف : ليينتر .
٢ . فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ .

ما عبر عنه لينتزر حين ميز بين ما هو فوق العقل وما هو مضاد للعقل .. فالإيمان يعلو على العقل ويتجاوزه ، ولقد أعاد كيركجارد تأكيد ذلك في يوميات عام ١٨٥٠ حين ذكر أن « العقيدة شيء يعلو على حدود العقل ويتجاوزها »^(١) .

إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن كيركجارد كان متفقا تماما مع لينتزر ، وفي جميع آرائه .. إذ أن الأول لا يمثل تيارا عقليا مثله المفكر الثانى خير تمثيل .. لقد شعر كيركجارد فقط أن من واجبه أن يرى العقيدة وهى خالية من أى لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ومن هنا كان عليه أن يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تعلو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها مجرد هراء أو لاشيء^(٢) .

والواقع أن كيركجارد أعلن مرارا وتكرارا أن الله لم يرتب مسائل العقيدة ترتيبا عقليا ، ولم ينسجها تنسيقا منطقيا ، وذلك بغية كسب إيمان الناس القلبي أكثر من كسبه لفهمهم العقلى . وها هنا وجد كيركجارد كل رضاه فى القول بأن المسيحية مفارقة وعبث وذلك كى يبين أن على معتنق المسيحية أن يصل إلى الحالة القصوى من الشدة العاطفية والإنجاء نحو الذاتية . يقول كيركجارد فى حاشية غير علمية « إن المفارقة والعاطفة يلائمان بعضهما البعض تماما .. والمسيحية هى المفارقة ، وتلك المفارقة تلائم الإنسان الذى يكون على حافة الوجود »^(٣) وعلى هذا النحو يمكن أن نفسر ضرورة وجود المفارقة «^(٤)

والحق أن ماهية الإنسان عند كيركجارد تتمثل فى الذاتية .. والذات الحقة عنده ليس الذات العارفة وإنما الذات الأخلاقية .. وإذا لم يكن العقل فى (الذات العارفة) على قناعة بالمفارقة ، غير قادر على استيعابها ، فإن المفارقة تناسب الإنسان .. الموجود .. الذات الانسانية الأخلاقية كما تناسب اليد الجولف »^(٥) .

(1) Johnson H. A. & Thulstrup N., Akierkegaard critique p. 220

(2) Kierkegaard, S. : Journal No 1033

(3) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript p. 225.

(4) Johnson, H. A. & Theulstrup N. A. Kierkegaard critique p. 221

(5) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript, p. 281

والواقع - يقول Soe - أن كيركجارد كان مقتنعا بأن المحتوى الفكرى للمسيحية ليس لا شيء ، لكنه شيء يفهم بوضوح خلال دائرة الإيمان لا دائرة العقل . ودائرة الإيمان هى دائرة من نوع خاص يتحول فيها العبث والمفارقة إلى أمور مقبولة لإيمانيا وقلبيا ، وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم المسيحية بأنها رسالة تأتي من الخارج وتأتينا بالخلاص^(١).

ويهمنا أن نوضح الآن أن الغرض من هذا العرض ليس مجرد تأييد موقف كيركجارد ؛ فالواقع أن كيركجارد كان مخطئا من عدة نواح ، وشاركه خطأه هذا رجال اللاهوت الأرثوذكسى المعاصرين له والتراث اللاهوتى الكلاسيكى كله . لقد اعتقد كيركجارد قبل أن يتحدث عن فكرة التجسد ، وبانفصال تام عنها .. أن من الممكن أن نعرف شيئا عن طبيعة ووجود الله . لقد تعلم ذلك من الإغريق ومن اللاهوتيين أى من رجال الفلسفة ورجال الدين ، ومن ثم أدرك مدى المفارقة فى قولنا أن الله الأبدى يظهر فى الزمان وبصورة تاريخية ، لكنه إذا علم أن حقيقة الأمر هى أننا لا نستطيع أن نعرف الله قط إلا فى المسيح المتجسد ، فإن رأيه كان ولا بد سيختلف ، كما أنه كان ولا بد أن يتراجع عن رأيه القائل بأن الله الانسان فى التاريخ مفارقة ، ضف إلى ذلك أنه كان سيقبل القول بأن العقيدة تنفس تنفسا صحيحا ومباركا من خلال أبدية المسيح المتجسد ؛ حينئذ وحينئذ فقط كان سيدرك أن التصور اليونانى للأبدية هو تصور زائف .

1 - Johnson H. A. & Thulstrup N. S. A. Kierkegaard critipue p. 221.

REFERENCES

- 1 - Aaron, R. L : John Lock, Oxford University press, London, 1937 .
- 2 - Ayer, A. J. & Winch, Raymond : British empirical philosophers .
Lock, Berkeley, Hume, Reid and J.S. Mill , Routledge &
Kegan paul, London, 1965 .
- 3 - Archambault, P. : Leibniz, German and Paris .
- 4 - Baruzi, J . : Leibinz et L'originisation religious de la Terre, Felix
Alcan, Paris, 1907 .
- 5 - Bastide, Ch . : John Locke Ses Theories politiques of Leur influence en
Engleterre (Paris 1920) .
- 6 - Bosanquet, B . : The philosophical theory et the State , London,
1920 .
- 7 - Boutroux, E . : La Monadologie, Libraire Delagrave, Paris, 1938 .
- 8 - Bridoux, A. : Oeuvers et Lettres de Descartes, Paris, 1949 .
- 9 - Brubacher, John : Modern philosophies of Education, Mcgrau - Hill
book Company , New Yourk , London, 1969 .
- 10 - Bowie, J . : Hobbes and his Crities, London, 1951 .
- 11 - Carr, H, W . The Monadology of Leibniz, Los Angeles, 1930 .
- 12 - Chartier, E.: Spinoza, Paris , 1931 .
- 13 - Cobban, A. : Rousseau and the modern State, London, 1943 .
- 14 - Cottingham, John : Descartes, Conversation With Burman, Claren-
donpress, Oxford , London , 1976 .
- 15 - Cresson, A. : Leibniz , Sa Vie, Son Oeuvre, Sa philosophie , Presses
Universitaires de France, Paris , 1947 .
- 16 - Debricon, L. Descartes, Louis Michanud , Paris .
- 17 - Durant, W . : The Story of philosophy , New York , 1938 .
- 18 - Edwards, Paul & Artheur pap : A modern introduction to
philosophy , New York , London , 1973 .
- 19 - Erdman, J, E. : History of philosophy translated by Wilson,
Mayflower Press, 1824 .

- 20 - Fouillée, A . Decartes, Libraire Hechette, Paris . 1949 .
- 21 - Flew, Anton y : God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974 .
- 22 - Garforth, F. W. : The Scope of philosophy, Longman Group LTD , London, 1977 .
- 23 - Grene, Marjorie : Spinoza, Anchor books Garden City, New York , 1973 .
- 24 - Hamlin, O : Le Système de Descartes, Paris 1921 .
- 25 - Hampshire, Stuart ; The Age of Reason, A Mentor book, New York, 1956 .
- 26 - Höffding, H.: A history of modern philosophy Macmillan , London, 1935 .
- 27 - Joachim, H . H. : A Study of The Ethics of Spinoza, Oxford, 1901 .
- 28 - Josph, H . W. B . : Lectures on The philosophy of Leibniz, Oxford, 1949 .
- 29 - Latta, R . : The Monadology and other philosophical Writings of Leibniz, Clarendon Press, Oxford, 1808 .
- 30 - Lock, John : An Essay Concerning Human Understanding, London, 1934 .
- 31 - Mckee, R. : The Philosophy of Spinoza, New York, London, 1928 .
- 32 - O'Connor, D. J. : A Critical history of Western Philosophy, London, 1964 .
- 33 - Rohde, Peter: Kierkegaard, George Allen & Unwin, London, 1963 .
- 34 - Russell, B . : A history of western philosophy Unwin LTD, London, 1981 .
- 35 - Wahl, Jean : Etudes Kierkegaardiennes, Vrin , Paris, 1949 .
- 36 - Wyschogrod, Micheal : Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan Paul LTD , London, 1954 .
- 37 - Wright, W : A history of modern philosophy , New York , 1942 .

